(مقالات وخواطر الأستاذ عبدالله الوهيبي)

حفظه الله

جمعه: سيف الله ثناء الله بلتستاني

https://twitter.com/Saif111c

https://www.facebook.com/saifullah.sanaullah.7

الفهرس

العرنجية – أحمد الغامدي...7
عن سوانح جمال الدين القاسمي..10
منهل الورّاد في علم الانتقاد – قسطاكي الحمصي.....................................13
الشعور بالذنب...19
التنوير في مولد السراج المنير – ابن دحية..22
الحضن الأول..25
العجز عن التلقائية..28
بين عمل الأبدان وعمل الأذهان..30
فرويد وأتباعه – بول روزن...37
أغاني ترقيص الأطفال عند العرب...41
لماذا يجرح الحب؟: تجربة الحب في زمن الحداثة – إيفا إيلوز...........................46
حدائق المجاز..60
لماذا تروج الاقتباسات؟...81
الذات والدولة لدى ربورت موزيل..83
كراهية العيوب وأشياء أخرى..92
الكليشيهات التي نحيا بها..96
الجلطة التي أنارت بصيرتها...102
مسرّات في زمن كورونا...118
طعم الكلام..124
الخيال المسيّج...126
من أين تأتي الأفكار؟..128
ديموقراطية السذّج- جيرالد برونير...131
المعرفة التاريخية في الغرب- قيس ماضي...134
قصور الاستشراق- وائل حلاق...138
أثمان موكب الفرح...142

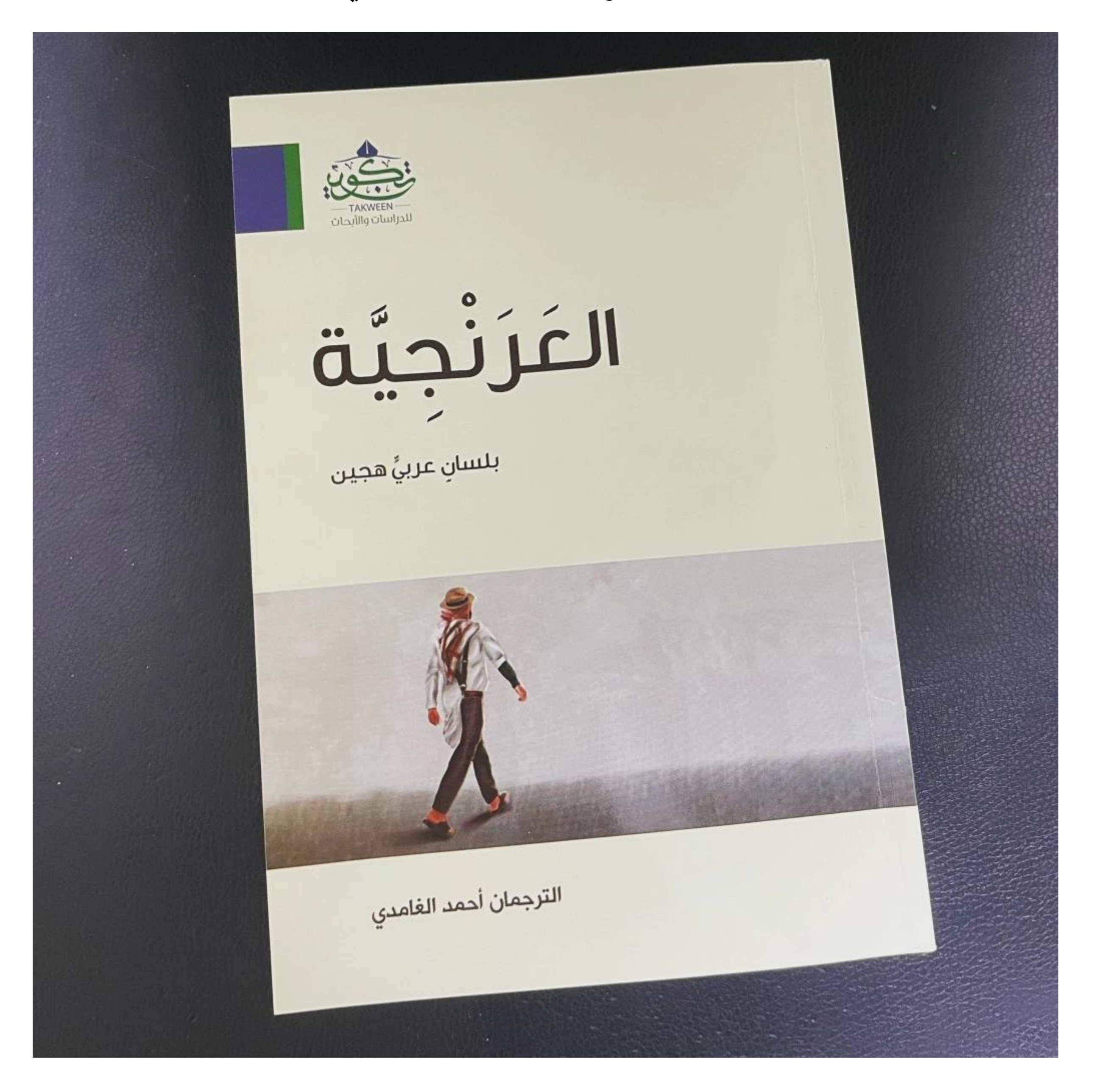
حين لا تفي الحقيقة بما يلزم! 144
وحشة التفرد 146
التحرر الداخلي 148
أكثر الروع باطله 150
البحث عن الذات 152
هل تذكر؟ 155
احتجاج سلمي ضد الدولة العثمانية 158
ست الكل المتسلطة : البدعة الاجتماعية زمن ابن الحاج 166
الألم والأليم 176
تأثير الشيطان- فيليب زيمباردو 182
من تبعات التحول القانوني على الشريعة 193
مصالح الأبدان والأنفس-أبو زيد البلخي 322هـ 197
آثار استعمارية – جوزيف مسعد 203
إنقاذًا للسواء – آلن فرانسيس 207
الصفحة البيضاء – ستيفن بينكر 209
صناعة السعادة – وليام ديفيز 211
التاريخ الاجتماعي لمرحلة الطفولة "الجديدة" 214
تقديس المشاعر عند الإنسان المعاصر 221
القصص التي يحكيها الأطفال 228
مآلات تدهور اليقين 233
المرأة ونقل المعرفة الدينية في الإسلام – أسماء سيّد 234
تحليل النظم الدولية- إيمانويل فالرشتاين 237
في الطريق إلى مجتمع "الصفوة" 242
براهين النبوة-د.سامي عامري 243
تاريخ علم النفس الحديث- دوان شولتز 245
نشوء الرواية الحديثة 247

كل ما هو صلب يتحول إلى أثير- مارشال بيرمان 253
الاستقبال العربي لعلم اللغة- د. مقبل الدعدي 256
أسطورة العنف الديني-وليام كافانو 261
ملكة جمال الدولة العثمانية 264
23 حقيقة يخفونها عنك بخصوص الرأسمالية – تشانج 267
تكوّن الهوية الحديثة- تشارلز تايلور 271
الأسس غير العلمية لعلم الاقتصاد- جلال أمين 277
آثرت الحرية – ڤكتور كراڤتشنكو 282
أكثر من الحب وأكثر من الخمرة 287
احتجاج الجسد 295
المخاوف الدائمة 296
الفكرة واللفظ الآبق 298
غرائز الحشود 300
تغير العقل : كيف تترك التقنيات الرقمية بصماتها على أدمغتنا-سوزان غرينفيلد 311
يوميات بافيزي وكراهية الأنثى 315
مراكز الأبحاث في أمريكا – توماس ميدفيتز 317
"لم أره لغيري" 321
الخمور الفكرية – آرثر كوستلر 323
أرض جوفاء : الهندسة المعمارية للاحتلال الإسرائيلي 325
المسلمون قادمون : الاسلاموفوبيا والتطرف والحرب الداخلية على الإسلام- آرون كوندناني 330
سرقة التاريخ- جاك غودي 335
أن تقرأ لوليتا في الرياض ! 338
المثقفون – بول چونسون 357
أصول النظام السياسي وانحطاطه- فرانسيس فوكوياما 361
"الإنسان محادثة" 363

هل "الرومانسية" الزوجية اختراع حديث؟.................................... 364
إرتباكات الهوية.. 367
بعد الفضيلة- بحث في النظرية الأخلاقية.. 369
الأناركية 372
ملاحظة حول مفهوم "المسؤولية" في العلاقات الزوجية والأسرية 374
تمثيل الذات والآخرين... 377
اقتناء شاعر!... 378
ما يجب أن تخشاه!... 379
فضيلة السؤال... 380
من لا تاريخ لهم 382
اضمحلال الحضارة الغربية... 384
التاريخ المستباح.. 386
علي شريعتي... 388
الفكر الكاثوليكي في مواجهة الحداثة.. 390
المستقبل الذي لن يولد !... 392
الفن في الفكر الإسلامي .. رؤية معرفية ومنهجية – مجموعة مؤلفين................. 400
السيطرة الغامضة.. 402
وعي الارتباك 404
ثواب الروح.. 410
ألم الجنوح.. 412
حيوات مضاعفة!.. 414
إغراء الحبّ وتبعاته.. 415
حظر الحِمَى... 416
حقائق بغيضة.. 417
الضجر من البحث والتصنيف.. 418
معادلات الحياة... 419

التصالح مع الذات 420
استفزاز المشاعر! 422
"أنت تساوي جدول يومك" 423
المأزق الدنيوي 424
تسويات ودودة 425
المعرفة المكدّسة 426
النفس إن لم تشغلها شغلتك 427
الأديان الجديدة 428
الرحلة من الذات إلى الموضوع 429
لماذا يتراخى البعض عن نصرة المظلوم؟ 432
تعقيد الظاهرة الانسانية 434
كرة القدم بوصفها ديانة جديدة ! 436
مع المخطوطات العربية .. صفحات من الذكريات عن الكتب والبشر – كراتشكوفسكي 441
الرجل الذي حسب زوجته قبعة – أليفر ساكس 442
العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم – ابن الوزير اليماني 443
الشخصية .. النظريات الكلاسيكية والبحث الحديث – ه.فرديمان وم.شستك 444
جنون الفلاسفة – نايجل رودجرز وميل ثومبثون 446

العرنجية – أحمد الغامدي



كنت أسرّ لبعض خاصتي بانزعاجي من طغيان أساليب اللغات الأجنبية وأولها الانقليزية على ما أكتبه أو أقوله، وقد ألزمت نفسي بأن لا أنقطع من مداومة النظر كل يوم في بعض كتب المتقدمين في أي فن كان، لأستبقي شيئًا من روح البلاغة ونفس العربية النقية، ولأجل ذلك فرحت بنشر هذا الكتاب الجميل، وغاية مؤلفه بيان فساد ما يسمى بـ(الفصحى المعاصرة)، وشدة تباعدها عن أساليب العربية وبيانها، وسماها (عرنجية) لأنها عربية الظاهر أفرنجية الباطن، وقد كان مبدأ فسادها -كما يقدّر- منذ عام 1250هـ على التقريب.

وقد افتتح الكتاب بتمهيدات تبين معنى العربية الفصيحة، وتظهر ثباتها مع تطاول الزمان، ثم يفنّد فساد الذوق والاستئناس بالعجمة، وقول من زعم أن هذه (العرنجية) مناسبة لأحوال العصر، وأنها من تجديد اللغة وإحيائها. ثم شرع في بيان مواطن التفرنج الشاسعة في ثلاثة أبواب:

الأول في النحو والصرف: ومن أمثلته إقحام حرف الجر على ظرف الزمان (لمدة يومين)، وكذا عجمة التعبير عن حروف المعاني، كقولهم (إلى درجة كذا) بدلا من حتى، أو (بالرغم من) بدلا من على، و(ففي حال كذا) بدلا عن إذا وإن، وكثرة استعمال تجاه أو نحو، كقولهم (يظهر الرحمة نحو كذا)، واستعمال (من خلال وعبر) محل الباء، و(ضد) محل على...الخ.

ثم أورد فصلًا جيدًا عن أثر الترجمات في إماتة بعض الأساليب أو إشهارها أو تغليبها، كخمول استعمال النعت السببي مثل (الطهور ماؤه) لندرته في لغة الفرنجة، والإسراف في استعمال السين وسوف للاستقبال، لكثرته عند القوم، وكذا وفرة استعمال (فقط) في الحصر ومجافاة صوغ الجملة بـ(إلا أو إنما).

وفي الصرف كثر العدول عن الفعل كمثل (قسا قلبه) إلى خبر كان وأخواتها (أصبح قلبه قاسيا)، ومثلها أفعال الأمر، وكذلك صيغ التفضيل، فيتركون الأعلم والأجمل إلى (الأكثر جمالا والأكثر علما)، ومثله صيغ التعدية كنوّم وبكّى، فلا نظير لها في الانقليزية، فتراهم يقولون: جعله ينام، جعله يبكي.

الثاني: الألفاظ أو متن اللغة: وهذا باب واسع، كقولهم التعليمات، والايجابيات، والسلبيات، والمراهق، والجنس، والحميمية، والاستثنائي، وتنعكس، ومستوى العيش، والموقف، والمحافظ، والتيارات، ونقطة تحول، والنشاط الأدبي، والانطباع الأول، والقيم، وبالتالي، ويتبنى كذا، ودراسة حول كذا، والسيدة، وجهود، وفقد السيطرة، وفقد الاهتمام، وتحديات، ووفقا لكذا، والسلام الداخلي..الخ.

الثالث: الأساليب: وهذا باب كبير لا يمكن اختصاره هنا، ولا بد لمن أراد أن يطالعه في موضعه من الكتاب، وقد سرد المؤلف قطعا لبعض الكتاب المعاصرين ثم ترجمها إلى الانقليزية وأظهر أنها كالترجمة الحرفية، أي أن جملة من الكتاب يتصورون المعاني بالانقليزية ثم يكتبون هذه المعاني بأساليبها وتراكيبها

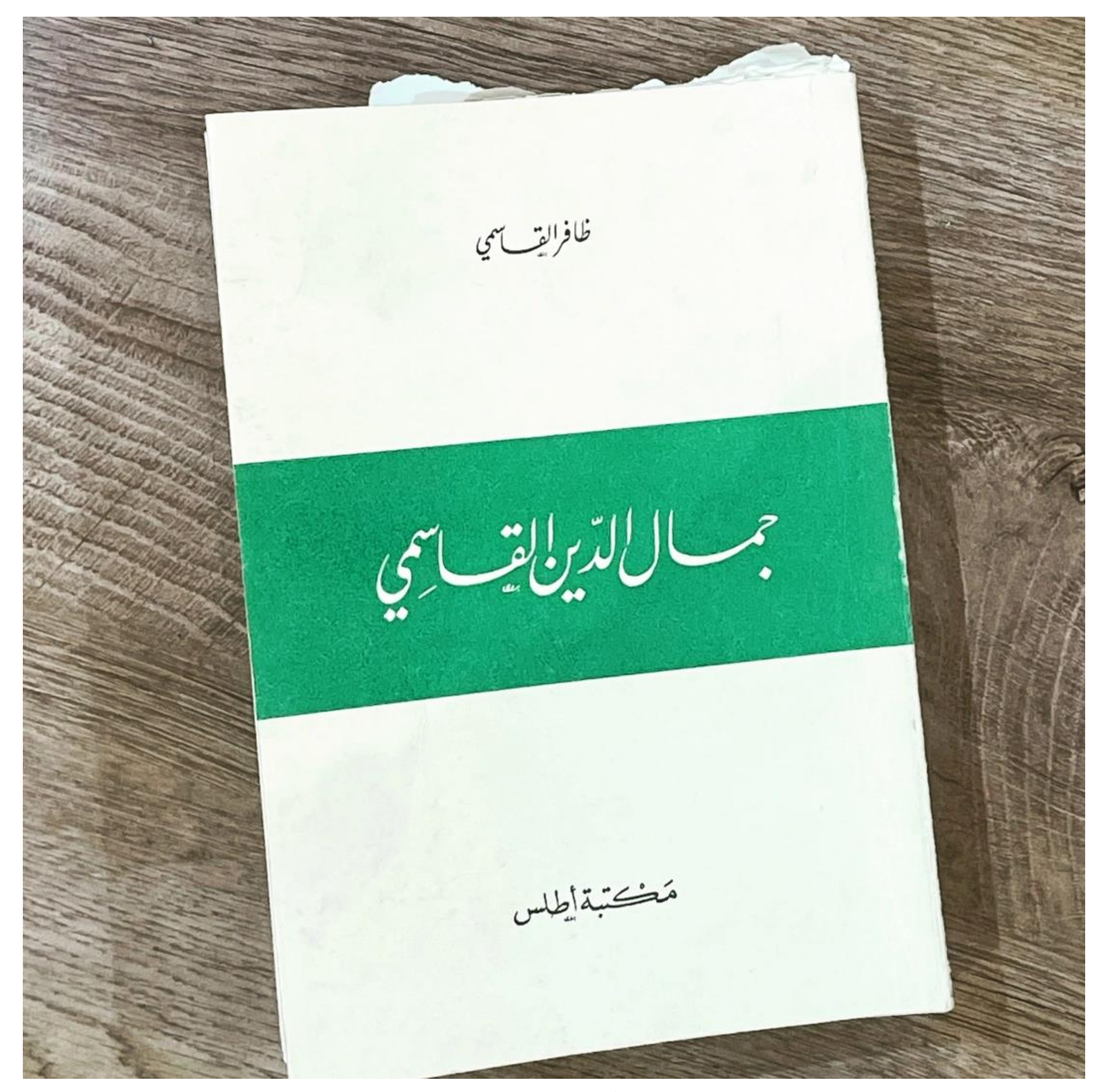
الأجنبية بمفردات عربية، وكنت أجزم بذلك كما يجزم به كثيرون لكن لم أجد من دلل عليه وكشف النقاب عنه بإسهاب إلا عند مطالعتي لهذا الكتاب.

ثم ختم المؤلف بنصيحة لتقويم اللسان لعامة الكتبة، وأخرى للمترجمين، واقترح لهم طريقة فذة لتحسين ترجماتهم، وذلك بأن ينظروا في الترجمات عن العربية ثم يقارنوا بالاصل، ويحسنوا عملهم حتى تتحصّل لهم المَلَكة، ومثاله أن يقرأ في ترجمة روزنتال مثلًا لمقدمة ابن خلدون، ثم ينظر في قطعة منه ويتصور ألفاظها وتركيبها بالعربية، ثم يعود فينظر لكلام ابن خلدون الأصل، فيصحح ما تصوره ويهذبه، وهكذا.

وقد صنع المؤلف مع بعض أصحابه موقعا رائقًا على الشبكة اسمه) الرصائف (وهو يسهل على المترجم إيجاد المرادفات بنفس الطريقة المذكورة فيدله على نظائر المفردات الإنجليزية في الكتب التي ترجمت، وهو عمل بديع، ليته يجد من يعتني به وينميه، بل ويحول مادته ويدرجها في مناهج الترجمة وقاعات تدريسها في الأكاديميات العربية.

وددت لو كتب على غرار هذا الكتاب بارع في الفرنسية، وكتاب ثالث من متمكن في الألمانية، ورابع في الأسبانية، وكل منهم يجعل همته النظر إلى المادة الأعجمية التي يبرع فيها ويبحث في كيفيات دخولها واستعمالها وآثارها في اللغة العربية المعاصرة.

عن سوانح جمال الدين القاسمي



لا يمكن التأريخ للحركة العلمية في النصف الأول من القرن الهجري المنصرم دون التعريج على سيرة العلامة جمال الدين القاسمي الدمشقي (1283-1332هـ) رحمه الله، فمع عمره القصير الذي لم يبلغ الخمسين كتب وعلّم وكان له الأثر البارز في الحركة العلمية التجديدية، والعناية بدرس كتب المحققين ونشرها، وكان له مزيد اهتمام بكتب ابن تيمية وابن القيم والشاطبي والطوفي وغيرهم، وقد قاده إلى ذلك الحسّ العلمي الرفيع، فقال في بعض سوانحه عن انحطاط شعر المتأخرين والمعاصرين أن "الشاعر إنما يجود شعره بجودة محفوظه، ولم يكن لديهم من الدواوين الراقية ما يرقّي شعرهم، فلم

يحفظوا من نشأتهم إلا ذاك النظم الركيك المتداول في عهدهم، ولو وفّقوا لمن يرشدهم إلى حفظ دواوين الأقدمين، ومطالعة رسائل المنشئين الأولين؛ لارتقى شعرهم وخيالهم''، ثم بيّن أن هذا هو حال العلماء أيضًا، فلكونهم ''فقدوا الكتب المرقّية، والأسفار العالية، أو أعرضوا عنها تقليدًا لمن يزهد فيها، أو لمن لا يدري قيمتها؛ تسلْسل التقليد''. (ص289-290 من سيرته التي كتبها ظافر القاسمي والإحالات اللاحقة للكتاب نفسه)، ولذا ذكر أنه استعار جزءًا من كتاب سيبويه، ثم قال: ''أسفت لأن ينسى هذا الكتاب بغيره، ووددتُ لو خدم بشروح وحواشي وحده، وبقي متسلسلًا يقرأ وحده، **فإن ما فيه من صميم اللغة العربية يبهج ويدهش)** .''ص336.(

وصنّف رحمه الله في علوم الشرع عشرات التصانيف من أشهرها تفسيره المعروف ''محاسن التأويل''، وقد عمل فيه ست عشرة سنة إلى أن توفي، ثم بقي عند أبنائه أكثر من أربعين عامًا، ثم قيّض الله من يطبعه في بضعة مجلدات، وهو يقع في أكثر من (6000) صفحة كتبها القاسمي بيده بخط فارسي جميل من ألفه إلى يائه كما يقول ابنه ظافر، ومن مؤلفاته الشهيرة كتابه ''قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث.''

وكان له ذوق في العلم وسياسة في النظر وهو يرى أن ''العلم كل العلم هو دقة التعبير، وابتكار أدقّ الأساليب ''(ص364)، وأن الذكاء بمجرده لا يكفي، فـ''الذكاء كالشرارة الكامنة في الزناد لا تظهر إلا بالقدح، فإذا لم تحتك الأفكار بالعلوم مات ذلك النشاط والذكاء في مكامنه، وانزوى في زوايا الصدور'' (ص367).

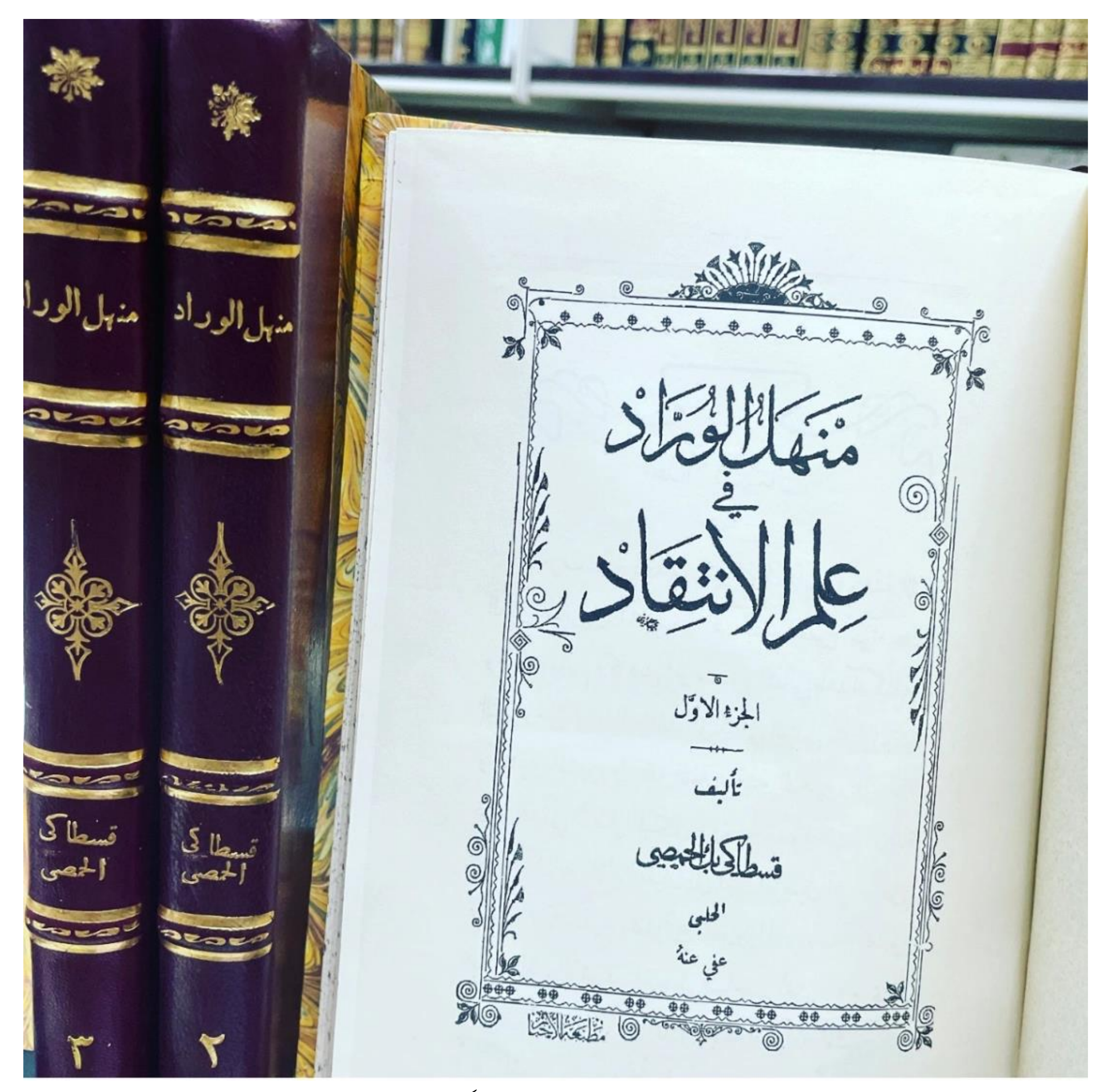
ومن حسن نظره ووفور عقله أنه كان لا ينجرف مع السائد من عمل الناس حتى يمحصه ويتأمله، فقد أطلعه أحد الشعراء –على عادتهم حينها– على نظم له في هجاء بعض أهل الضلالة، فقال القاسمي له'' :نحن نسعى لهدم مشرب الهجاء، وتخلية المسيء لسنة الله في خلقه''. (ص337) .
ولشدة ما لقي من مناكفة أهل البدع وضلال الساسة اكتسب خبرة وحسن تعقّل لأحوال الناس، وانظر –إن شئت– سانحة فاضلة ذكر فيها سبب تطرّف القائمين إلى الحق وغلوهم (ص265-266).

ومن شواهد تمام عقله أيضًا ما كتب في مفكرته في أواخر شوال من عام 1321هـ فقال: ‘‘لا نسرّ بشيء مطلقًا كما نسرّ بالانتقاد؛ لأنه إما أن يبين خطأ ارتكبناه نحن فنصلحه، أو خطأ ارتكبه المنتقد في إدراك غرضنا فنصلحه له’’. (ص340).

وخير ما يستدل به على كمال المرء وعلوّ نفسه وشرف ذاته العلم بما يسعده وأي شيء يشغل قلبه، وكذا كان القاسمي رحمه الله، فقد قال معبّرًا عن شغفه الكامل بالعلم :

‘‘**ساعات المطالعة أسعد أوقات الحياة، وما يطلب من السرور في غيرها هو ظلّ ما يستخلص من لذيذ مسراتها**) ’’ص361.(

منهل الورّاد في علم الانتقاد – قسطاكي الحمصي



يذكر من يؤرخ للكتابات المبكرة في النقد العربي الحديث أولًا كتاب الوسيلة للمرصفي (طبع ما بين عامي 1289-1292هـ)، ثم مقالات روحي الخالدي التي جمعها في كتاب "علم الأدب عند الإفرنج والعرب" التي طبعت عام 1904م. ثم يذكر بعد ذلك كتاب "منهل الورّاد في علم الانتقاد."

وكتاب "المنهل" ألفه قسطاكي بن يوسف بن بطرس الحمصي، وهو أديب شامي كاثوليكي ولد بحلب عام 1275هـ، وتعلّم العربية وشغف بها، ولكنه اشتغل بالتجارة، وفي أثناء ذلك تعلّم الفرنسية

وأتقنها، وكثرت رحلاته إلى البلدان العربية والأوروبية، وفي عام 1323هـ (1906م) سافر إلى القاهرة ونشر كتابه ''منهل الوراد'' في جزأين، توفي قسطاكي عام 1360هـ.

افتتح المؤلف كتابه بجمل طويلة في الإهداء، يقول فيها أن من عادة الأوائل إهداء الكتب إلى الأمراء والملوك وذوي السلطان، وغايتهم الظفر بالمنح والعطايا، ثم إن تطوّر أسباب الحضارة في بلاد الفرنجة، وشيوع الطباعة، واتساع بيع الكتب، ونفوق سوقها، أفضى إلى أن يكون التأليف مصدر ثروة مستقلة، فاستغنى الكتّبة والعلماء من إهداء كتبهم إلى الملوك، و''اعتاضوا عن إهداء مؤلفاتهم إلى الأمراء؛ بإهدائها إلى الأقرباء، والأصدقاء''، وكذلك فعل هو، فأهدى كتابه إلى طلاب العلم، إلا أنه لا يرجو من ورائه مالًا، لأن سوق الكتب كاسدة.

ثم شرع المؤلف في بيان سبب تصنيفه لهذا الكتاب، فهو لم يجد بعد البحث والتقصي كتابًا عربيًا مختصًا في النقد، وقد استفزته كتب أئمة النقد الفرنسي، كريнан، وسانت بوف، وجول لوميتر، وأضرابهم، بعد أن أكبّ على مطالعتها بضعة عشر عامًا، فرام تصنيف كتاب في موضوع بكر، على أن قصده مختلف عن مقاصد الكتب الفرنساوية كما يقول، وأكثر مادته استفادها من طول التأمل، ودوام النظر.

وقد قسّم كتابه إلى قسمين، **الأول** في تاريخ النقد، وموضوعه .**والقسم الثاني** في قواعد النقد وفروعه.

وافتتح **القسم الأول** بذكر طرف من تاريخ النقد عند العرب، فقال إن النقد لم يكن من العلوم المعروفة عند العرب، ثم أشار لكتابات ابن قتيبة، والخوارزمي، والآمدي في ''الموازنة''، ثم نعى على نظّار البلاغة المتقدمين اشتغالهم الزائد بالنظر في السرقات الشعرية، وهذا من ضعف تحقيق المؤلف، فإن باب السرقات من أبين الدلائل على شفوف أنظار القوم، ودقة غوصهم على المعاني، وقد أشرت لذلك وبينته في مقالة سابقة.

ثم ذكر ابن الأثير في كتابه الأشهر ''المثل السائر''، ونقل كلامه في ميزان نقد المعاني، ورأى أنه يحوم حول ماهية علم النقد، ولا يصيب المحز، ومثله في ذلك العسكري والماوردي وابن حجة وبقية من كتب في علوم البلاغة والبديع، كما يرى، ثم بيّن سبب ذلك، وقال أنه لم يكن يتيسر لهم ذلك، إلا بتوّفر أسباب التطور، وامتداد التحضر، وترقّي العلوم، و''ديموقراطية'' الاجتماع والسياسة، كيف وقد

غلبت حكومات الاستبداد، وأنظمة القهر على تلك العصور (هذه من الكليشيهات النقدية المبكّرة التي ستحظى لاحقًا بانتشار واسع عند النقاد المعاصرين، وفي الكتاب جملة وافرة من هذه "الكليشيهات" مدار معظمها على تشرّب الاعتقاد التاريخي التقدّمي .(وعقّب ذلك بتواريخ النقد عن سائر الأمم، وفي التواريخ الغربية، الوسيطة والحديثة.

ثم عقد فصلًا في موضوع النقد، فشرّق وغرّب، ولا يكاد القارئ يحصّل مراد المؤلف في هذا الفصل، وقد ختمه بقوله أن موضوع النقد "كل محسوس على وجه الأرض، بل وفي الفضاء هو عرضة للنقد .!"وأورد بعد هذا الفصل بعض شروط الانتقاد، كقصد الحقيقة، والصدق. وختم القسم بقوله: "النقد يشمل جميع العلوم والفنون، بل هو أستاذ المعارف، فليس على الأرض علم أو فن يعصي أحكام الانتقاد السديدة". ثم عاد في الجزء الثالث فترك هذا التوصيف الفجّ، وذكر أن مجال النقد تحليل كلام المؤلف وبيان ما أجاد فيه أو قصّر.

وأما **القسم الثاني** فذكر فيه سلّم النقد، وجعله في ثلاث درجات: الأولى: الشرح. الثانية: التبويب. الثالثة: الحكم.

الدرجة الأولى: الشرح، يشترط فيها: أولًا: تحديد علاقة النص المنقود بالتاريخ الأدبي العام .ثانيًا: تحديد علاقة النص بالزمان والمكان الذي ظهر فيه. ثالثًا: تحديد علاقة النص بالمؤلف، وأسباب تأليفه، والمؤثرات التي أثرت في عمله.

الدرجة الثانية: التبويب، ومعناه تحديد مكانة النص ومنزلة المؤلف بين نظائره، وطريق ذلك الموازنة،)أنبه إلى أن المؤلف وسّع موضوع كتابه كما سبق، فهو يستهدف كل "فن" يمكن نقده وذلك يشمل النصوص والمصنوعات كاللوحات والمنحوتات المصورة وغير لك، ولكني قصرت في عرضي السابق العبارات على نقد النصوص، لأنها أغلب على الكتاب، وأوضح للقارئ)، وهذا التبويب على ضربين: (1) موازنة النص مع بقية نصوص المؤلف نفسه، و(2) موازنة النص مع غيره من الشعر والنثر في بابه.

وقد قاد هذا المؤلف إلى تحديد أبواب الشعر الكبرى، وهي: الحماسة، الحكم، العتاب، الزهريات، الغزل، الرثاء، المدح والشكران، الوصف، القصص، التمثيل، التخييل. وطفق يفصّل النظر في كل باب، ويبين سهولته من وعورته، ونحو ذلك.

ثم أبان عن مراده بالموازنة في فصول تطبيقية مسهبة، ذكر فيها نماذج في كل باب من هذه الأبواب العشرة، ووازن بينها بجمل لطيفة، **والحق أن هذه الموازنات أمتع ما في الكتاب، وأجدره بالمطالعة، وأنفعه للمبتدئ،** لوضوح عرض المؤلف، وحسن بيانه، ونصاعة أسلوبه، ولا عجب فقد أرسل قسطاكي في أواخر حياته رسالة إلى الزركلي يقول فيها عن نفسه أنه "كان لا يطالع غير كتب الفصحاء، حتى صار يأبى قراءة كتب غيرهم أشد الإباء."

وبعد ذلك عقد فصلًا لبيان **الدرجة الثالثة** :وهي في قواعد الحكم، وهي خمس قواعد:

الأولى: نقد النص: وفيه ينظر الناقد إلى غاية النص، وفائدته، ومدى محاكاته لغيره.

الثانية: نقد المؤلف: وفيه ينظر الناقد لجنس المؤلف، وسنه، ونسبه، وأشباه ذلك، ويتوصل إليه بتأمل ما يكرره أو يشغف به، والتبصر في أحواله النفسانية، وغرضه الخاص في عمله.

الثالثة: نقد المقول فيه: فالكتابة نثرًا أو شعرًا إلى الشيخ الهرم، لا تكون كالكتابة إلى الفتاة اللعوب، ويعرف ذلك بالمقايسة، والموازنة.

الرابعة نقد الزمان الذي قيل فيه النص، والخامسة: نقد المكان، وأثره في المنقود والنص.

ثم ذكر فصلًا في بتّ الحكم، بالترجيح بين النصوص، وترتيب درجاتها في الحسن والجودة.

وقد أبدى المؤلف رأيًا غريبًا فقد انزعج من تعظيم بعض المستشرقين وغيرهم لشعر الجاهلية، ووصفهم إياه بالعبقرية الشعرية، وأن شعر العرب بعد الجاهلية قد فارقته تلك العبقرية، وأخذ يسترذل هذا الرأي، ويبالغ في ذمّه، ويقول إن كان المراد بالعبقرية المعاني فمعاني المخضرمين فمن بعدهم "أرفع من تلك المعاني البدوية الخشنة"، وإن كان المراد الوزن فأوزان المحدثين أصحّ وألطف، وإن كان المراد تراكيب الجمل فإن قرائح المحدثين أجلّ وأحسن، بل حذّر –في موضع آخر– الباحث عن تحسين

ذوقه الأدبي من مطالعة شعر الجاهلية، لأن ''الفحش فيه فاش، ووحشيه كثير تنبو عنه المسامع، والمأنوس الرقيق كشعر عنترة أو ابن الدمينة قليل، فإن وقع على أمثالهما فنعم الوقوع؛ وإلا ففي شعر أدباء المولّدين ما يغني أتمّ الغناء''، وهذا -كما ترى- كلام ضعيف غير محقّق، فإن كثير من الشعر الجاهلي أو بعضه في الذروة من البيان، ونفوذ البصر في المعاني، وأما ما يكون فيه من خشونة اللفظ أو غرابة المفردة فليس هذا داعيًا إلى تنكّب النظر فيه، ولا إلى تفضيل شعر غيرهم، أما وصف شعرهم بفشو الفحش فهذا غريب؛ فإن الفحش والمجون أفشى في شعر المولدين والمتأخرين بلا ريب، ولو كان الفحش شبرًا عند أولئك فلقد أضحى لا أقول ذراعًا بل باعًا عند هؤلاء، وإذا استثنيت شعر امرئ القيس فإن شعر الأوائل لا يمكن وصفه بالفحش -فيما أعلم-، أما المتأخرين فقد ذهبوا في تأمّل مفاتن النساء، والتغزّل بمحاسن الكواعب، ووصف لذّات الأجساد؛ كل مذهب.

ثم ختم المؤلف الجزء الثاني بفصل جامع، وازن فيه بين رسالة لأبي إسحاق الصابئ، وأخرى لأبي القاسم عبدالعزيز بن يوسف، واتبع في ذلك طريقته التي وصفها في الفصول السابقة.

ثم إنه بعد مرور أكثر من ثلاثين عامًا على طبع الجزئين الأولين أتبعهما بجزء ثالث، وذكر فيه أدب النفس، وفن الروايات، وقال إن ''المادة الأولى الجوهرية لتقدّم الفنون كلها ولنبوغ أصحابها هي اجتماع الرجال والنساء'' في النوادي والمناسبات كما هو حال بلاد الفرنجة في الأزمنة الحديثة، وهذا لم يكن يتوفّر للعرب القدامى، لذلك لم ''تتقدّم'' آدابهم، ولم يكتبوا الرواية مثلًا ، ثم إنه رجع فأبدى انزعاجه من تفسّخ نساء العصر (كتب ذلك في آخر ثلاثينيات القرن العشرين)، فقال: ''جرف تيار زي التعرّي نساء هذه البلاد الشرقية نفسها، بلاد الحجاب والتصوّن والعفاف والحياء، حتى كان إذا لفّت ربات الخدور وربائب الحجال والستور ركبة على ركبة ظهر عريّهن بعد لبس الغلائل الموشاة، ما كان يجب إحصانه عن عيون الأمهات، ولم تنج من هذا التيار الفضّاح إلا مقطِّعات الستين، أو من عصم ربك، وقليل ما هنّ.''

وأشار في هذا الجزء إلى فصول عن الشعور والقريحة والإلهام والذوق، وكذلك ما سماه ''التيار الجارف'' ويعني به حال العصر وعاداته المهيمنة، وفصلًا عن التعالم والتشاعر، وأورد بعض أساليب المحدثين التي تأثرت بأساليب كتّاب الانجليز والفرنسيين، واشتد في شجبها، وذم هذه ''التركيب الغريبة

الأجنبية عن كل ذوق عربي؛ من جاهلي ومخضرمي ومولّد ومحدث ومعاصر"، على أن النماذج التي أوردها مما لا يستنكره الآن المنتسبين للأدب وكتبة القصص والرواية.

وفي آخر الجزء الثالث ألحق المؤلف رسالة طويلة في الموازنة بين الكوميديا [يسميها المؤلف الألعوبة] الإلهية لدانتي ورسالة الغفران للمعري، وقال إنه أول من نبّه إلى اقتباس دانتي من المعري، وهذا موضوع —كما تعلم– قد أسوّد من طول ما لبس. كما ألحق أيضًا بهذا الجزء كتيب عنونه "مرآة النفوس"، وفيه مقالات قصيرة في شؤون نفسانية، وحكايات أدبية، وخواطر أدبية، وبعض أشعاره، ولم أر فيها ما يجذب، بل عامتها مقطوعات ومنظومات باردة مغسولة. وفي الجملة فهذا الجزء الثالث كالمقحم على الكتاب، وليس فيه استدراك أو تطوير لمادة الكتاب الأصلية، على أن أهمية الكتاب بعمومه بأجزائه الثلاثة تأتي من تأريخ نشره، وكونه يعدّ من أوائل الكتابات في بابه، ثم أهميته أيضًا من كون صاحبه من الأدباء والشعراء، لا من عموم الكتاب أو الأكاديميين، الذين اشتغلوا بهذا الحقل في العقود اللاحقة لوقت تصنيفه.

الشعور بالذنب

يلاحظ بعض المحللين شيوع شكوى الأفراد من ألم ''الشعور بالذنب'' في الزمن المعاصر، ومظاهر ذلك متعددة، فتظهر مثلًا في انتشار خطاب مسامحة الذات، وفي الاهتمام الذي تبديه المعالجات النفسية بهذا اللون من الشعور الممضّ والممرض، وكما يلاحظ المعالج النفسي إيرفن يالوم –على لسان إحدى شخصياته الروائية– فقد أصبح لدى ''كل معالج متمرّس ترسانة من أساليب نسيان الماضي والمسامحة''، وهو يرى بأن ''صناعة (المغفرة) البسيطة والحذرة تضخمت كثيرًا، وسوّقت هذا الجانب من العلاج إلى كل شيء، وقدمتها على أنها شيء جديد ومبتكر، وحظيت باحترام ضمني ممزوج بمناخ المغفرة الاجتماعي والسياسي الحالي، الذي يتناول طائفة من الجرائم، كالإبادة الجماعية، والاستعباد، والاستغلال الاستعماري، حتى إن البابا طالب –مؤخرًا –بالمسامحة لقيام الصليبيين بنهب القسطنطينية، وطرد سكانها في القرن الثالث عشر.''

ويرصد الناقد الفرنسي جان تادييه الحضور الكثيف لهذه الظاهرة في الرواية الحديثة وروايات القرن العشرين، عند دوستويفسكي وفرانز كافكا ومارسيل بروست (يشير إلى أن الرواي في ''البحث عن الزمن المفقود'' يقدم نفسه بصفته واحدًا من أكبر المذنبين في القرن العشرين)، وجوزيف كونراد وكامو، وآخرين.

وعند التأمل والفحص تبرز أمامنا جملة تفسيرات جزئية تكشف عن دوافع هذا الشعور ومسبباته: التفسير **الأول** يرى أن الشعور ''الطبيعي'' العميق بالذنب ينجم ضمن عملية تفرّد الإنسان في الحداثة، وهذه العملية الضرورية للتطور والنمو تستوجب على الفرد أن يضع نفسه في مواجهة الطبيعة أو الكون، وهذه الوضعية تشعر الفرد بالضعة الهائلة أمام الكون، وتملؤه بإحساس الضآلة والصغر والهامشية وانعدام القيمة، ومن ثمّ يتولّد الشعور بالذنب .

والتفسير **الثاني** يُرجع الشعور بالذنب إلى إدراك الإنسان لمحدودية وضعه الوجودي، فالفرد حين ''يشعر بملكاته، ومواهبه وقدراته، وبأن حياته هي الفرصة الوحيدة المعطاة له، وأنه إذا فقد هذه الفرصة فقد كل شيء، وهو يعيش في رغد مريح ومع ذلك يشعر بأن الحياة تمرق من بين أصابعه، ولا يسعه إلا الإحساس بالذنب من أجل التبديد، ومن أجل الفرصة الضائعة''كما يرى إيريك فروم

(ت1980م). وهذا ما يسميه بعض النفسانيين بالذنب الوجودي (ontological guilt) ويقصدون به الشعور الذي "ينشأ –جزئيًا على الأقل– من إضاعة وتبديد إمكانات الفرد الكامنة."

وإذا نظرنا من منظار آخر سنتبين مصدر مهم وجوهري –في ظني– للشعور المعاصر بالذنب، وهو تجاهل الفطرة والأسس الاخلاقية ذات المنبع الديني، وهذا هو التفسير **الثالث** فالرغبة الجامحة بالسيطرة التامة على الذات بغرض تحريرها، وإخضاع كل مسببات الألم النفسي للتشخيص والمعالجة، مع الحفاظ –في الوقت نفسه– على إقصاء الأبعاد الروحية والغيبيات الدينية، والحرص على ضبط وتنظيم –وحتى كبت– الدوافع الغامضة و"غير العقلانية" المؤثرة على السلوك الفردي المراد تحريره من تعاساته المؤرقة؛ كل ذلك يكرس من انفصال الفرد عن فطرته الأصلية، وفقدانه الاتساق مع طبيعته الوجودية وتطلعات ذاته الدفينة للمعنى، وكما يقول تشارلز تايلور" :**يوجد أصل الذنب، والاغتراب، والانقسام الداخلي ولو جزئيًا على الأقل؛ في الطموح إلى شيء متعالٍ**."ويمكن التعبير عن ذلك بعبارة أخرى؛ فيقال إن الشعور بالذنب هو شكل من أشكال الاحتجاج الباطني على إعراض الفرد عن مقتضيات العبودية، وكبته لأشواق الصلات الإلهية، وقمعه الواعي أو اللاواعي لهذه النداءات الفطرية.

وهذا "الاحتجاج" اللاإرادي ليس غريبًا، فحتى الجسد يحتجّ -أحياناً- على الانحراف الأخلاقي، فقد درس الأنثروبولوجي البريطاني هيو غسترسون مواقف علماء الفيزياء النووية، ونقل عن أحدهم أنه رفض العمل على تطوير أسلحة نووية، وشرح سبب ذلك بقوله: "إن رأسي يفهم الأسباب التي تدعو إلى العمل على الأسلحة، للردع وما إلى ذلك، ولكن حين أفكر في القيام بهذا العمل أشعر بذلك الشيء في معدتي ."

وهناك تفسير **رابع** يمسّ الجوانب العملية في حياة الفرد اليومية؛ ومفاده أن الشعور بالذنب ينبع من التضارب الدائم والحادّ بين المعرفة والإرادة، أو تناقض دوافع إشباع الرغبات والغرائز والمشتهيات مع المعرفة والوعي بمخاطر تلك الإشباعات وأضرارها، وهذه وضعية ليست جديدة على الإنسان، بل هي جزء من تكوينه منذ البداية، إلا أن الجديد في الزمن المعاصر يكمن في تضخّم الدعاية وآليات التسويق الرأسمالية من جهة، وتراخي القيود الدينية والحدود الأخلاقية من جهة أخرى، واتساع المعرفة المفّصلة بالآثار السلبية للاندفاع وراء تلك الرغبات من جهة ثالثة؛ فعروض وإعلانات الأطعمة

الضارة -مثلًا- تقابل الفرد بصورة شبه يومية، وتتفنّن في إغوائه واستمالته، وفي الوقت نفسه يواجه الفرد توعيةً صحية مكثّفة، من خلال البرامج والشبكات ووسائط المعرفة المختلفة، وضغوطًا قوية للانضباط الغذائي، وترويجًا مستمرًا لأساليب التخلص من الوزن الزائد...الخ، فبين هذا وذاك ينشأ الشعور العميق بالذنب، ليس فقط بسبب ضعف الالتزام بالغذاء الصحي، بل إنه في ظل الاقتصاد الاستهلاكي، وتسويق الإشباع الكثيف للرغبات وإدمانها، ذكر بعض الأطباء والمحللين النفسيين أن مرضاهم يشعرون بالذنب؛ "لأنهم لا يمتلكون الرغبة في الانغماس بالملذات، والاستزادة منها". كما يقول سلافوي جيجيك. وقسْ هذه الحالة التناقضية على بقية الشهوات والرغبات الإنسانية.

وأخيرًا ربما ساهمت عقيدة الفداء والخطيئة الأصلية المتغلغلة في المخيال الثقافي الغربي في تضخّم مشاعر الذنب أيضًا.

التنوير في مولد السراج المنير — ابن دحية



حلّ العلامة ابن دحية (ت633هـ) بإربل ووافق ذلك يوم مولد النبي صلى الله عليه وسلم، فصنّف هذا الكتاب الجميل، وأهداه إلى ملكها، وهو كتاب نفيس في السيرة الشريفة، وابتدأ فيه بالنسب النبوي، ثم أفاض بذكر كثير من حوادث السيرة، ووقائعها، وأحوال صاحبها عليه السلام، وقد حشاه بألوان الفوائد في شتى العلوم، في اللغة والأنساب والتفسير والحديث والفقه والأصول وغيرها، فجاء الكتاب ماتعًا لا يمل، لتنقله بين المعارف، وحسن سوقه للطائف والملح الفاضلة. فمنها مثلًا:

-أصل الاشتقاق في السنة (ص١٤٣).

-سرد الروايات في صفة خاتم النبوة (ص٢٨٥) وهي خمس عشرة رواية، وقال "لم يجمعها غيري."

-نقله (ص٢٩٦) أن أعطيات النبي ﷺ للناس يوم حنين جمعت وقدّرت بـ ٥٠٠ ألف ألف؛ أي: ٥٠٠ مليون [ولا أدري هل التقدير بالدينار او بالدرهم]، قال ابن دحية: "وهذا نهاية الجود الذي لم يسمع بمثله في الوجود."

-نقل فوائد سمعها عن السهيلي بمسجده بمالقة (ص٣٤٣).

-ذكر ٥٠ فائدة من أسرار وحكم في الإسراء والمعراج (ص٤١٠-٤٢١).

-ذكر قول أبوبكر "فشرب حتى رضيتُ" وليس رويت كما في المنشورات الشائعة. (ص٤٣٧).

ومن لطائف السيرة التي أوردها -وهي مذكورة في غيره- أنه ﷺ كان يسمّي -كما روى ابن عباس- متاعه وسلاحه ودوابه بأسماء. وهو معنى حلو. فسمّى ناقته القصواء، وبغلته دلدل، وحماره يعفور، ودرعه ذات الفضول، وحربته النبعاء، وفرسه السكب، وركوته الصادر، ونحو ذلك مما تجده في المصنفات المطولة في السيرة. وقد نظرت في بعض الكتب لأرى علة هذه التسميات، فوجدت أن ذلك كان من عادة العرب، وأن غرضهم تحقيق التمايز حتى إذا طلب المرء دابته مثلا بالاسم عرفت من سائر دوابه.

وقد يستغرب الآن تسمية بعض المتاع الشخصي أو المنزلي بأسماء، وقد يكون لذلك صلة بتغيّر العلاقة الشخصية بالأدوات والأثاث المنزلية في الزمان المتأخر بعد ثورة التصنيع، كما أشار لذلك عالم الاجتماع الألماني جورج زيمل (ت1918م)، وهو يرى أن الجهد الذي يبذل في صنع الشيء وتزيينه والاستعمال الشخصي الحصري له يجعل منه جزءًا من الشخص نفسه أو يكاد، ويشير إلى الصعوبة الشديدة في شراء الأشياء المستعملة المصنّعة يدويًا لدى الشعوب والقبائل الطبيعية أو "البدائية"، لكونها تكتسب حميمة خاصة بسبب طبيعة الإنتاج الذاتي، ومن ثمّ فكون الأثاث لم يعد يصنّع أو ينتج محليًا بل شخصيًا يضعف علاقة الفرد به، هذا ملمح التغيّر الأول في العلاقة بالأثاث والأدوات المنزلية. الملمح الثاني يظهر في تسارع تبدّل الأثاث والأدوات بسبب الصيغة الجديدة للاستهلاك الرأسمالي، فالأثاث الذي يعايشه الطفل لا يبقى إلى أن يكبر، بل يتبدل مرارًا، فالعلاقة لا تكاد تبنى

مع ''الشيء'' بالنسبة للفرد الواحد فضلًا عن الأجيال كما كان في السابق .والملمح الثالث يتجلّى في تزايد الأدوات نفسها وتكاثرها على نحو غير مسبوق، ومن الواضح أن كثرة ''أشياء المنزل'' تضعف تكوين الصلة الحميمية بها وتبعثرها.

ويفسّر زيمل شكوى ربّات البيوت آنذاك -أي في الربع الأول من القرن العشرين- من ثقل الأعمال المنزلية وبؤسها، بأنه يعود للانفصال الموضوعي عن الأشياء المصنّعة الكثيرة المتراكبة داخل المنزل، والتي تثقل الكاهل بضرورة رعايتها والاهتمام بها، في حين أن نشاط الزوجة الرعوي القديم أكثر مشقة وشمولًا؛ إلا أنها الزوجات لم يكن يشعرن بهذا القدر من البؤس، لأن الأعمال والأشياء مستقرة، ومرتبطة بالشخصية لأجيال أو لعقود. وهذا التباعد أو الانفصال الشعوري عن ''أشياء المنزل ''يفسّر أيضًا —ربما- ظاهرة الاهتمام المفرط بالتفاصيل الدقيقة في الشأن اليومي في المنزل، والتي تسعى ضمنيًا لابتكار هذه الصلة الحميمية مع ''الأشياء'' المصنّعة.

الحضن الأول

لم يبدأ الاهتمام بالأم والأمومة في دراسات التحليل النفسي إلا في العشرينات من القرن العشرين، بينما هيمن على الدراسات المبكرة تحليل العلاقة بالأب، ومن أشهر هذه الدراسات التي انشغلت باستكشاف طبيعة العلاقة التي تنشأ بين الطفل وأمه، وتأثيرات هذه العلاقة على الوعي بالذات ونمو الهوية الشخصية؛ أطروحة المحلل النفسي الإنجليزي دونالد وينيكوت (ت1971م) والتي تقسم هذه العلاقة إلى مراحل، تبدأ أولًا منذ لحظة الولادة حيث تكون العلاقة حالة اتحاد معيشي عميق، و"تبعيّة مطلقة" من الطفل تجاه الأم، ومن الأم تجاه الطفل؛ الذي تماهت معه طيلة أشهر الحمل.

ثم تظهر المرحلة التالية مع عودة الأم إلى أنشطتها اليومية، واستعادتها الصلة بمحيطها المعتاد، لتتبلور تدريجيًا حالة "تبعيّة نسبيّة"، حيث يبدأ الطفل بالتمييز بين أناه وبين محيطه، ومع تباعد الأم وانفصالها عنه يبدأ الطفل –مجبرًا– بالاعتراف بها ككيان منفصل له حقه الخاص، ويصف وينيكوت آليتين نفسيتين تساعد الطفل على "الاستيعاب العاطفي" لهذه المرحلة الجديدة، مرحلة الانفصال أو "الاستقلال"، أو كما يسميها هو مرحلة الانتقال من التبعية المطلقة إلى التبعية النسبية:

الأولى آلية التدمير: وتظهر في العنف الذي يمارسه الطفل بعضّ وضرب أمه، ويفسر وينيكوت هذا السلوك بأنه محاولة للتأكد من "موضوعية" جسد الأم، وانفصاله عن ذاته وتحكّمها.

الآلية الثاني: يمكن تسميتها بظواهر التحويل، فانتقال الطفل النفسي من الاندماج التام بالأم إلى العيش المشترك يصحبه ظاهرة "الغرض الوسيطي"، وهي تتجلّى في تعلّق الطفل بجزء محدد من لعبة معينة، أو ولعه بطرف الوسادة، أو بإبهامه الشخصي، أو بقماش معين، و"هذه الأغراض الوسيطة تمثّل –بشكل ما– حلقات وجودية بين الاندماج الأولي وتجربة الانفصال، **فالطفل وهو يلعب مع هذه الأغراض التي تتمتّع بقيمة عاطفية؛ يحاول أن يعوّض –رمزيًا– الطلاق الأليم بين الواقع الداخلي والواقع الخارجي**."

ويولي وينيكوت اهتمامًا كبيرًا بهذه المرحلة الانتقالية من الانغماس الكثيف في الداخل الذاتي إلى "موضوعية "الواقع الخارجي الصلبة؛ لأنها ستظل مشكلة تواجه الإنسان طيلة حياته، ويقول" :إننا

نفترض أن قبول الواقع هو مهمة لا نهاية لها، وأنه ليس من كائن بشري لا يمكنه التحرّر من التوتر الذي تثيره إقامة علاقة بين الواقع الجواني والبراني، كما أننا نفترض أيضًا أنه بالإمكان تخفيف هذا التوتّر؛ عبر وجود مجال خبرة وسيط لا يرقى إليه الشك، مثل الفن والدين..الخ."

يرى وينيكوت بأن الطفل لن يكون قادرًا على نسيان نفسه في علاقته مع الغرض (وسادة أو لعبة..الخ) إلا إذا استطاع التأكد من استمرارية اهتمام أمه به -كما كانت تفعل سابقًا-، فإذا شعر بأنه محبوب من أمه؛ أمكنه البقاء هادئًا وأن يخلو بنفسه؛

"فالقدرة على الكون وحيدًا لا يمكن أن تتطور إلا على أساس ثقة أساسية بالعناية من جانب الشخص المحبوب."

وهذه القدرة ستؤسس لاحقًا "المادة التي بها تتشكّل الصداقة؛ **فكل رابط عاطفي قوي يفتح أمام كل الأشخاص المعنيين إمكانية إنشاء علاقة مرتاحة مع الذات، من خلال نسيان الموقف الخاص الذي يوجد فيه، مثل ما يفعل الرضيع حين يكون متأكدًا من حنان الأم."**

وفي ضوء هذا التحليل يبرز المحرك الجوهري إلى الحبّ، وهو الرغبة باسترجاع لحظات الاتحاد التام مع الأمّ زمن الطفولة المبكرة، وهكذا:

ف"كل علاقات الحبّ تتأثر بالذكرى اللاواعية من تجربة الانصهار الأصلية [والتبعية المطلقة] التي دمغت علاقات الرضيع بأمه طيلة الأشهر الأولى، **وهذا الإشباع الكامل الذي تحصّل بفعل حالة الوحدة المعيشية؛ سيشكّل صورة تجربة عميقة تسكن الذات أبدًا طيلة حياتها بالرغبة السريّة بالانصهار مع شخص آخر."**

المصادر:

-بول روزن، فرويد وأتباعه، ص567، ترجمة يوسف الصمعان، نشر جداول، ط1 2019م

–أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف، ص180-193، ترجمة جورج كتورة، نشر المكتبة الشرقية، ط1 2015م.

العجز عن التلقائية

في يوميات 10 مايو من عام 1834م كتب رمز الأدب الروسي الحديث ومؤسسه ألكسندر سيرغييفتش بوشكين (ت1837م):

»**قبل بضعة أيام تلقيت رسالة من جوكوفسكي يعلمني أن إحدى رسائلي تتداول في المدينة، وأن القيصر أخبره بذلك، فقد قام مكتب بريد موسكو بطباعة رسالتي إلى [زوجتي] ناتاليا نيقولاييفنا ...يا له من انعدام أخلاق كبير في عادات حكومتنا! تقوم الشرطة بطباعة رسائل الزوج إلى زوجته، وتسّلمها إلى القيصر "الرجل المهذب والشريف" لقراءتها، والقيصر لا يخجل من الاعتراف بذلك.**[1]«!

ولم تكن السلطات تجد حرجًا في ذلك، فلا وجود للمروءة في أنظمة الرقابة الحديثة، وقد تأثر بوشكين بهذه الحادثة، وبقي لفترة طويلة عاجزًا عن الكتابة لزوجته، لأن الشعور بالانتهاك للحميمية الشخصية يصيب الكرامة في مقتل. بعد هذه الحادثة بقرن ونصف تقريبًا وتحديدًا في عام 1979م اكتشفت –بالصدفة– كريستا فولف (ت2011م) –وهي كاتبة من ألمانيا الشرقية– أنها تخضع لرقابة شديدة من أمن الدولة أو الشرطة السياسية السرية، وبعد ذلك حاولت أن تسجل خيالاتها عن شعور الكاتب بالمراقبة، والوساوس ودوافع العزلة التي تنتاب الملاحقين، في روايتها القصيرة "ما يبقى"، وكتبت:

"منذ متى لم أعد أكتب رسائل حميمية وبلا تكلف، ومتى بدأ زمن رسائل (كأن)؛ عندما قررت أن أكتب وكأن أحدًا لا يعترض طريق الرسائل.. لم أكن أعرف .**كل ما أعرفه أنني أصبحت عاجزة عن كتابة رسائل تلقائية**، وكانت صلاتي بالذين يقيمون بعيدًا عني تفتر وتتفكك.[2]"

بعد اكتشافها للرقابة لم تترك فولف الكتابة كما فعل بوشكين، بل وقعت في الأسوء وتركت قسرًا العفوية، واضطرت إلى التكلّف، وتتابع ذلك حتى أصبح كالعادة. يبدو لي أن الكثيرين اليوم مثل فولف؛ أدركوا يومًا ما العيون "البيغاسوسية" التي تحيط بالمجال الافتراضي العام، واضطروا للتكلّف والتظاهر و"كأن"ـه لا وجود لتلك العيون ليس السياسية والأمنية فقط، بل عيون "الاعتراف"

وعدسات الانتهاك العمومي، ثم مع مضي الوقت، لم تعد لديهم القدرة للحديث العفوي، حتى عن مشاعرهم، وسقطوا في فخ العجز عن "الصدق" والتدفق الحقيقي للدلالات التعبيرية.

---

[1]يوميات ومذكرات ألكسندر بوشكين، ص155، ترجمة محمد خميس، نشر دار الرافدين، ط1 2020م.

[2]كريستا فولف، ما يبقى، ص49، ترجمة بسام حجار، نشر دار الفارابي، ط1 د ت.

بين عمل الأبدان وعمل الأذهان

(1)

الأعمال التي تقوم عليها حياة الناس وتستقيم بها مصالحهم تنقسم بحسب حاجات الاجتماع ومتطلبات العمران، إما أعمال ترتكز على جهد البدن، ومهارة اليد، وقوة الجسد، أو أعمال يغلب عليها عمل الذهن، وحركة العقل، والجهد النظري. فالعمل في النجارة والحدادة وأعمال البناء ليس كالعمل في القراءة والبحث والنظر والتدريس والتأليف في العلوم .ثم تغيّرت الأزمنة وتداخلت الأعمال، وقامت سوق الوظائف وتشعّبت، وتضخمت رؤوس الأموال، وهبطت منزلة أعمال البدن أكثر من ذي قبل، وأضحى الطموح منصبًا لأعمال المكاتب، والأماني تركض خلف "الياقات البيضاء". وهذه الثنائية داخلها ما داخلها من لوثة التحديث، وسوءات اللبرلة الاقتصادية، وأمراض المجتمع المعاصر المزمنة. ومن هنا يتحدث الأنثروبولوجي الراحل ديفيد جرايبر (ت2020م) عن الوظائف الهرائية، ويكتب: «في الحقيقة لم ألتق بمحامي شركة لا يعتقد أن عمله عبارة عن هراء ... ***كيف يمكن لأحدهم أن يتحدث عن الكرامة في العمل بينما يعتقد في سره أن مثل وظيفته لا ينبغي أن توجد. كيف لا يولّد هذا غضبًا واستياءً عميقين؟*** ...في مجتمعنا يوجد قانون عام يقول: كلما قل عدد المستفيدين من عمل شخص ما، كان المبلغ الذي يتقاضاه أقل، ولكن حتى نقترب من الإجابة نطرح هذا السؤال :ماذا لو اختفت هذه الطبقة من الناس بأكملها ببساطة؟ قل ما يعجبك في الممرضات، عمال البلدية، أو الميكانيكيين. من الواضح أنهم لو اختفوا بغمضة عين، فالنتائج ستكون مباشرة وكارثية، ولكن ليس من الواضح تمامًا كيف ستعاني البشرية عندما يتلاشى فجأة جميع الرؤساء التنفيذيين في الأسهم الخاصة، جماعات الضغط، الباحثون في العلاقات العامة، الإكتواريون، المسوقون عبر الهاتف، المستشارون القانونيون»، ويمكنك أن تضيف إلى هذه القائمة أعمالًا "هرائية" ليست قليلة، مثل قائمة الوظائف الحكومية المكتبية في بيئات العمل الموسومة بالبطالة المقنّعة، وبعض الأعمال المهدّدة بتقنيات الأتمتة.. هل أضيف: العمل الثقافي؟! لا أقصد التحقير من العمل الثقافي، ولكن من المشروع التساؤل عن جدوى نشاط معظم الكتّاب والصحفيين في عالم اليوم، لكن هذا ليس من مقصود هذه الأسطر.

(2)

المنخرطون في الأعمال النظرية يشكّلون قطاعًا لا يستهان به في الواقع الحالي، ومن ذلك ما يتعلق بالوظائف أو الأعمال العلمية والثقافية، والمنشغلة بعلوم الدنيا أو علوم الآخرة، ويعتمد هذا العمل العلمي والثقافي على البحث والقراءة والكتابة، مما يتطلب أوقاتاً طويلة للعزلة والبعد عن الآخرين، وقبل ذلك الفراغ الذهني والزمني، مع الركود والجلوس الطويل. وهذه أول مصاعب أو تكاليف العمل الذهني.

كل الوظائف التي تتطلّب منا الحياة القيام بها لا تتم كما يجب إلا إذا عوّدنا أجسادنا على الحركة، وهذا دأب الجسد نفسه في تصرفاته اللاإرادية، فهو يتحرك باستمرار، فالقلب ينبض، والدم يجري، والنفَس في مدر وجزر، والأحشاء تهضم، والغدد تفرز، وهلم جرًا؛ فـ«الإنسان خلق خلقًا متحركًا مشّاءً بالطبع، فإذا عطّل نفسه مما خلق له أداه ذلك إلى الأمراض والأسقام» كما يقول الحكيم أحمد بن سهل البلخي (ت322هـ). ويحلل شوبنهاور (ت1860م) العلاقة المتضاربة بين سكون الجسد الخارجي وحركته الحتمية الداخلية بقوله: «حين يغلب الاستقرار على نمط حياة الناس وتغيب الحركة فيها –وهو شأن الكثيرين منهم– يحدث تباين صارخ ومضرّ بين شيئين: الراحة الخارجية والجلبة الداخلية، فحركة الداخل المتواصلة بحاجة إلى حركة خارجية تؤازرها، والتفاوت بينهما يجعل الإنسان أشبه بمكْرهٍ على كظم انفعالاته الداخلية الفوّارة كي لا تظهر لغيره». ويعبّر برتراند رسل (ت1970م) عن انزعاجه من طبيعة الأعمال الحديثة المضادة لتركيبة الإنسان العضوية الحركية: «إن تركيبنا العقلي صُمّم لحياة ذات جهد بدني عالٍ، اعتدت في صغري قضاء وقت فراغي في المشي، كنت أسير خمسة وعشرين ميلًا في اليوم، فلا أكون بحاجة إلى شيء يقيني بعيدًا عن الملل عندما يحل المساء، إذ أن لذة الجلوس تغنيني. لا يمكن للحياة الحديثة أن تسير على هذه المبادئ الجسدية الشاقة .*معظم الأعمال خاملة*، وغالبية الأعمال المكتبية لا تمرّن إلا عضلات قليلة محددة.«

إن تحليل أثر الحركة على سَوَاء المرء واتزانه وسلامة بدنه لهو من قبيل تقرير البدهيات التي يدركها معظم الناس بالتجربة اليومية المباشرة، ولذا فقبل ما يزيد عن ألف سنة لاحظ أبو زيد البلخي أن «كثيرًا من أهل النعمة والدعة والرفاهية في العيش **الذين تقلّ حركاتهم يدفعون إلى أمراض مزمنة معطّلة للجوارح**«، وهو يرى –كما في كتابه'' مصالح الأبدان والأنفس –''أن «أفضل الحركات التي

يستعان بها في حفظ الصحة حركة المشي؛ لأن كلًا من أجزاء البدن يتحرك بحركة المشي، فيصيبه حظ منها.»

(3)

لا يقتصر الأمر على مخاطر أسقام البدن الناتجة عن طول الجلوس ومداومة النظر، بل قد يلحق المنغمس في الأعمال الذهنية بعض الأسقام النفسانية والعوارض الباطنية، بما لا يوجد مثله عند المنشغلين بأعمال الأبدان. في كتابه "الفروسية المحمدية" يحكي ابن القيم رحمه الله (ت751هـ) تجربة شائعة عن أثر حركة البدن حين انشغاله ببعض الأعمال الحركية وابتهاج النفس، يقول» :***لو لم يكن في النضال***]رمي السهام [***إلا أنه يزيل الهمّ، ويدفع الغمّ عن القلب؛ لكان ذلك كافيًا في فضله، وقد جرّب ذلك أهله*** .«ويرصد عالم الاجتماع الأمريكي ريتشارد سينيت أثر العمل الحرفي الإيجابي على العامل، ويشير إلى أن الحرفة اليدوية تمنح صاحبها نوعًا من الاعتزاز بعمله والفخر به، وإن كان عمله من رتبة دنيا، ولتأكيد ذلك قامت تلميذة لسينيت وهي بوني ديل بعمل دراسة في أواخر السبعينات، عن عاملات التنظيف في البيوت بحي هارلم بنيويورك، وهن عاملات من السود يعملن برواتب شحيحة، ويتعرضن لسوء المعاملة غالبًا، إلا أنه «في نهاية كل يوم كانت النسوة يستنقذن فلذة من القيمة الذاتية من تنظيفهن الجيد لبيتٍ ما، مع أنهن قلّما نلن ثناءً على ذلك»، وهو يعقّب على ذلك بأنه المهم –مع ذلك– عدم إضفاء مسحة رومانسية على العمل الحرفي. وفي مقالة مميزة لماثيو كراوفورد، (وهو باحث مساعد في معهد الدراسات المتقدّمة للثقافة في جامعة فرجينيا، وقد حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة السياسيّة، ثمّ افتتح مشغله الخاصّ لإصلاح الدراجات النارية) يتحدث فيها بنبرة جذابة عن العمل الحرفي، والذي يمثل بالنسبة له تجربة شخصية، ويشرح الأبعاد النفسية والوجودية للحرفة، يقول: «الحرفة اليدويّة قد تكون في عمقها هي الرغبة في أن ننجز شيئاً على الوجه الأمثل، من أجله هو ذاته، دون رغبة متعدّية إلى ما وراءه. وإذا كان هذا **الشعور العميق بالرضا شعوراً شخصيًا وداخليًّا** بالأساس، فإنّ هذا النوع من الأعمال يستبطن، بلا شكّ، نوعًا من "الإفصاح عن الذات" أيضًا»، وينقل عبارة لألكسندر كوجيف (ت1968م) تذهب في استكناه العمل اليدوي بعيدًا حيث يقول فيها «إنّ من يعمل، يُدرك ما يُنتجه ضمن عالمٍ قد خضع للتحوّل بواسطة عمله: إنّه يدرك نفسه فيه، ويرى حقيقتَه الإنسانيّة ماثلةً في العالم. وفي عمله يكتشف

ويكشف للآخرين الواقعَ الموضوعي لوجوده الإنسانيّ، وللفكرة المجرّدة الأصلية والذاتيّة الخالصة التي يملكها عن نفسه». فالإنجاز في العمل اليدوي شديد المحسوسيّة والوضوح، والمهارة في العمل ملحوظة بدقة، والانغماس في الاحتكاك الحسي بالأدوات والأشياء وإحداث تغيّرات عميقة في بنية المواد المختلفة يشبع رغبات وحاجات عديدة قد لا يمكن للمرء ملاحظتها.

(4)

إلى جوار أسقام البدن المحتملة ومصاعب الكدر الباطني المتوقعة قد يقع المنشغل بالعمل الذهني تحت وطأة عالمه الخاص والضيّق في أوهام البحث النظري وآثاره الخفية، حيث يسهل السيطرة على الأفكار، وإخضاع اللغة، وإنشاء الحدود والضوابط، وسنّ القوانين، بخلاف العالم الواقعي، وقد انتبه لذلك نديم البيطار (ت1434هـ)، وكتب:

»عالم المفكر هو ما يقرأ وما يطالع، إن عالم كتبه يمثّل عادةً –بمفاهيمه وأفكاره والتزاماته الأخلاقية– عالمًا أكثر واقعية بالنسبة له من عالم الناس. الكلمات والأفكار التي تكوّن هذا العالم هي أدوات المثقفين، والهدف من استخدامها هو تنظيمها في تصورات معينة حول قضايا محددة، أو في نظريات عامة جامعة للتاريخ، أو لمرحلة تاريخية، أو لمجتمع معين. هذه الأدوات والأهداف التي تخدمها تقتصر على إرادة المثقف المستقلة، الذي يستخدمها كما يريد وفي أي وجهة يرغب فيها. وهذا يعني أن ***المثقف يعمل في دنيا مطواعة له، تنقاد لإرادته وتأخذ أشكالها وفق رغباته. هذا العمل – وخصوصًا إن كان مركّزًا في عزلة عن الخارج ومشاغله وصراعاته اليومية وممارساته العملية– يولّد فيه نفسية خاصة ترى على الأرجح وإن كان بشكل لاواع أن الواقع الموضوعي نفسه يخضع أو يجب أن يخضع لرغباته وإرادته فيكون مطواعًا وصاغرًا لها مثل الأدوات التي يستخدمها***.«

هذه السيطرة المتوهمة على عالم الأفكار قد تفضي بصاحبها إلى تفضيل العزلة، لأن عالم البشر لا يمكن السيطرة عليه، ولا إخضاعه، بخلاف عالم الكتب والفكر والأدب. في عام 1988م نشر الصحفي والمؤرخ البريطاني بول جونسون كتابه الهجائي'' المثقفون''، وهو عبارة عن سير ذاتية لعدد من مشاهير المفكرين الغربيين كروسو وسارتر وماركس مع التركيز على إخفاقاتهم الأخلاقية وفضائحهم السلوكية، وفي الفصل الذي يخصّ الشاعر الإنجليزي بيرسي شلي (ت1822م) كتب جونسون عنه:

«كان يعطي الأفكار أولوية على البشر، وحياته هي أكبر دليل على كيفية إمكان أن تكون الأفكار قاسية وعديمة الرحمة»، وكتب أيضًا عن المسرحي الألماني برتولت بريخت (ت1956م) يقول: «كان مثل معظم المثقفين يفضّل الأفكار على الناس ويقدّمها عليهم. لم يكن هناك دفء في أيٍ من علاقاته، ولم يكن له أصدقاء بمعنى الكلمة»، ويتفق نديم البيطار مع المفكر الروسي فيساريون بيلينسكي (ت1848م) الذي وصف معاصره الأناركي ميخائيل باكونين (ت1876م) بأنه «يحب الأفكار وليس الناس»، ويرى أن هذا الوصف ينطبق على الكثير من المفكرين الكبار. لا يتعلق الأمر بالجفاء العاطفي أو الفشل في بناء العلاقات، بل أخطر من ذلك حيث تطغى الرؤى الأيديولوجية على إدراك المثقف لحاجات الناس الحقيقية، وتتجاهل نظرياته المتحجّرة معاناة الإنسان اليومية، والأقبح من ذلك حين يضع نتاج عمله الذهني في خدمة سياسات قمعية، أو للترويج لبرامج إفقارية، أو أجندات سلطوية.

(5)

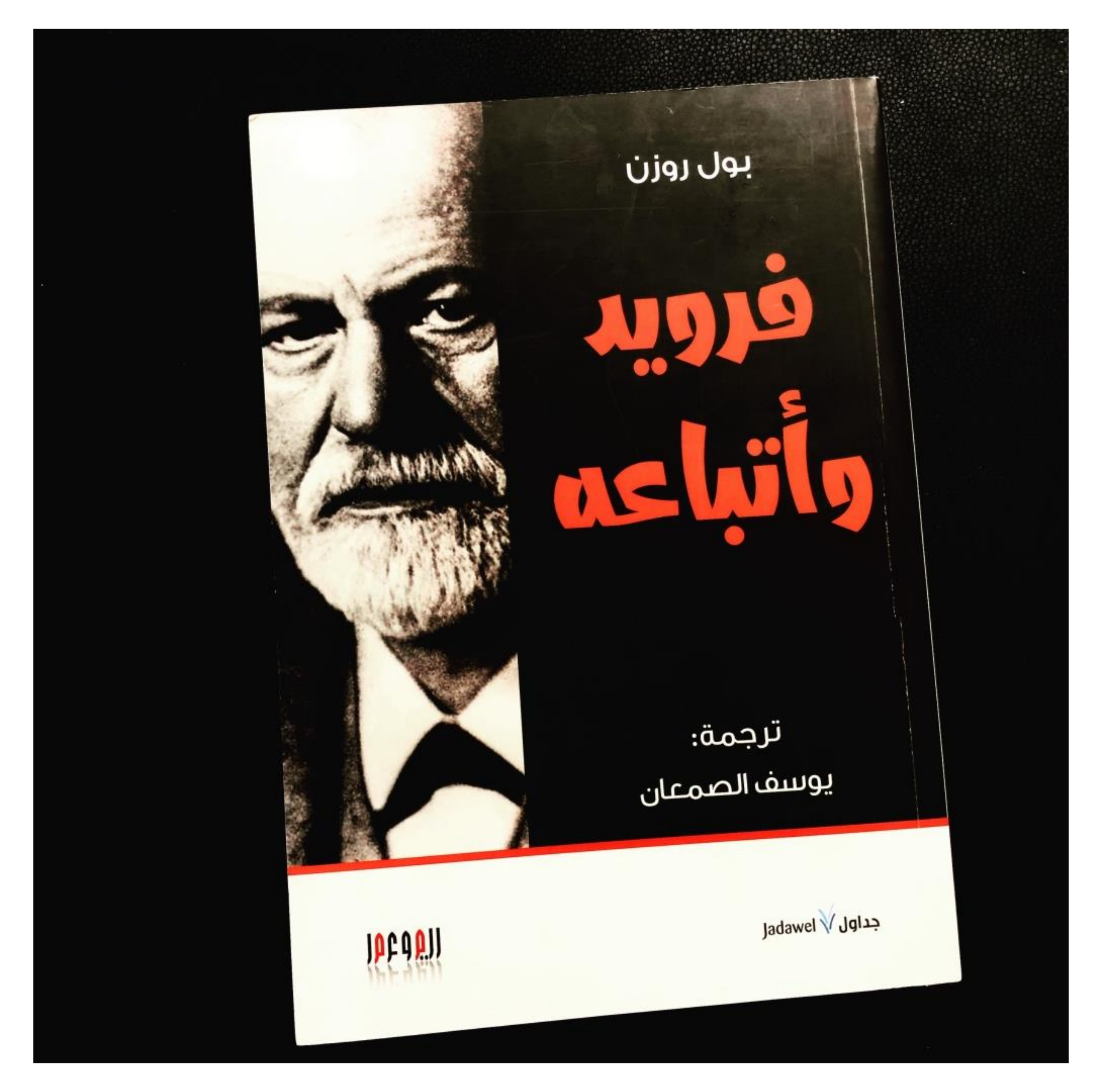
وإذا نجى العامل النظري من المصاعب والتكاليف السابقة فهو أيضًا مهدد بإغراءات مواهبه وإمكاناته الخاصة، وأوهامه عنها أيضًا، كما أن رغباته الكامنة بالتفرد أو الشهرة والمجد، وخيالاته الواسعة الناتجة عن فقر واقعه الشخصي تجعله معرضًا أكثر من غيره لأنواع خاصة من الحماقات، ينسب لجورج أورويل (ت1950م) قوله: «إن بعض الأفكار هي من الحماقة بمكان، بحيث لا يمكن أن يصدِّقها إلا مثقف»، ويسخر المسرحي الروماني يوجين يونيسكو (ت1994م) بالقول «الخطأ ليس خطؤه إن عجز عن التفكير.. إنه مثقف». وكأي سلطة تتوفر لدى إنسان فهو معرّض لإساءة استخدامها، ومن ذلك سلطة اللغة والخطاب، حيث يوظف المثقف والمشتغل بالعلوم الذهنية إمكاناته الذهنية والخطابية لخدمة أغراضه وأهوائه، يعبّر نيل بوستمان (ت2003م) عن ذلك بقوة:

»إن استخدام اللغة المتهتّك، المسرف في الدفاع عما لا يمكن الدفاع عنه.. استخدام اللغة في تحويل بعض الكائنات الإنسانية إلى أشياء، استخدام اللغة للكذب وجعل الفروق غير واضحة، استخدام اللغة لقول أكثر مما تعرف أو تقدر أن تعرفه [برتراند رسل يعرّف المثقف -في عبارة معروفة- بكونه شخص يزعم بأنه يملك من الفكر أكثر مما لديه]، استخدام اسم الحقيقة دون فائدة... هذه أشياء تشكّل جرائم ضد نظام أخلاقي.«

(6)

في البخاري يقول النبي صلى الله عليه وسلم «ما أكل أحد طعامًا خيرًا من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده»، وقد كَثُر حديث المتقدمين عن فضيلة الكسب باليد، ورذيلة أن يكون الإنسان عالة يتكفف الناس، أو -وهو الأبشع- أن يتكسّب بدينه ويرتزق بصلاحه، وكان حال جماعة وفيرة من الصلحاء الأوائل على هذه الجادة بالتكسب من الزرع أو النسخ والوراقة والنجارة أو غير ذلك، وأضحت هذه الحال الشريفة من المناقب والخصال العليّة التي تُذكر في كتب التراجم، وتقرن بالتعفف والحرص على طعام الحلال والورع، والزهد أو الصبر على الفقر وقلة ذات اليد. ولهذا الكسب فوق الفضيلة الدينية لذة نفسانية -كما ألمحت فيما مضى- ورأيت الوزير ابن هبيرة (ت560هـ) يشير إلى ذلك بطرف خفي، فيقول ...» :فأما كون داود لا يأكل إلا من عمل يده، فإنه من أطيب الكسب **وأحلاه** عند الرجل». والله المسؤول أن يهيئ لنا من العمل ما يرضيه، وأن ييسر لنا اتباع مراضيه.

فرويد وأتباعه — بول روزن



الفكرة الرئيسية في النظرية الفرويدية للتحليل النفسي هي أن مشاكلك تعكس في الواقع ظواهر أعمق، وتحت هذه الفكرة العامة تندرج معظم الأطروحات الفرويدية، والتي أحدثت ثورة ذهنية في القرن العشرين لا يمكن التقليل من شأنها ولا زالت، إلا أن معظم التفاصيل التي قدّمها فرويد لم يوافق عليها المجتمع الأكاديمي في الحقول النفسية المعاصر، نظرًا لكون «النظرية الفرويدية غامضة ومرنة للغاية إلى حد أنه لا يمكن اختبارها بأي شكل موثوق به» كما يقول بول بلوم —أستاذ علم النفس في جامعة ييل-، في حين أن أفكار فرويد التي أكدّت أهمية ديناميات اللاوعي ثبتت صوابيتها،

وأطروحاته عن الدوافع غير الواعية لبعض أنماط السلوك دعمتها دراسات تجريبية عديدة في علم النفس الاجتماعي.

* * *

في أوائل الستينات الميلادية وتحديدًا عام 1964م بدأ أستاذ العلوم الاجتماعية والسياسية في جامعة هارفارد بول روزن (ت2005م) بعقد أكثر من 100 مقابلة شفهية ومسجّلة لقائمة طويلة من الشخصيات الرئيسية القريبة من فرويد، وبعد جهد كثيف صدر في عام 1975م كتابه المعروف ''**فرويد وأتباعه** ''ليحتلّ مكانة متميزة باعتباره مؤرخًا لامعًا لتاريخ التحليل النفسي.

عقد روزن عشرة فصول شملت حياة فرويد الخاصة ونشأته المبكرة، وتحوّله لمعالج نفسي، وبداية انتشار أفكاره وتزايد أتباعه، ومن ثم تأسيس جماعة بدأت تتكون فيما عرف بـ''جماعة الأربعاء السيكولوجية''، وكانت تعقد اجتماعاتها في بيت فرويد، لتتطور مع أطراف أخرى وتتشكل لاحقًا ''الجمعية العالمية للتحليل النفسي''، ثم يتابع روزن -بدقة واستفاضة- الخلافات الداخلية والانشقاقات ضد فرويد وأطروحاته مع ألفريد أدلر (ت1937م)، والخلاف الأشهر مع ''ولي عهد فرويد'' المفترض: كارل غوستاف يونغ (ت1961م)، وبعد ذلك يعقد عدة فصول لبطانة فرويد وحاشيته فيكتور توسك، وإرنست جونز وساندور فرينشيزي ويخصص فصلًا عن أوتو رانك (ت1939م) وعلاقته الملتبسة والمثيرة بفرويد، ثم يفرد فصلًا عن النساء حول فرويد، وعلى رأسهن آنا ابنته، وروث ماك برونشفيك وهيلين دويتش، ويختم الفصل الأخير بسنوات فرويد الأخيرة.

* * *

يرى روزن أن «فرويد قدّم مسيرته على أنها علمية خالصة، إلا أن تاريخ أفكاره ظلّ مصبوغًا بعوامل شخصية إلى أبعد حدّ» [ص35]، على أن فرويد نفسه «قد أشار -في بعض الأحيان- إلى أن اكتشافاته من طبيعة سيرته الذاتية، وتقترن بها اقترانًا يعسر فكّه» [ص303]، ويرى روزن أن نشأة التحليل النفسي على يد يهودي ليس أمرًا غريبًا؛ لأن «وضع هذه الأقلية المضطهَدة [اليهود] سمح لها جيدًا بفهم محنة الغرباء، مثل الاضطرابات العصبية، والوضع الاجتماع المهمّش» [ص51]. وهذه الصلة بين الذات والموضوع استخدمها فرويد للتقليل من صوابية أفكار خصومه أحيانًا، وذلك كما

في حالة أوتو رانك (ت1939م) ففي كتابه ''صدمة الولادة'' ركّز رانك على دور الأم في النمو الطبيعي والباثولوجي للإنسان، فجعل الأم في قلب الصراعات العاطفية خلافًا لفرويد ومريديه الذين تمركزت تحليلاتهم حول الأب و''عقدة أوديب''، وكان هذا سببًا رئيسيًا لصراعه مع فرويد، أرسل له فرويد يقول» :يكشف إقصاء الأب في نظريتك بشكل كبير جدًا –على ما يبدو– عن وقع التأثيرات الشخصية في حياتك»، وكان رانك قد فارق والده السكّير في عمر مبكّر. وانظر –إن أحببت– تدوينات سابقة تناقش هذا الموضوع (العلاقة بين الذات والموضوع) :هنا و هنا.

* * *

يبدو موقف فرويد من الموسيقى غريبًا، فقد كان يتضايق منها، إلا أنه أحبّ الأوبرا، و«لم يكن لفرويد يستمتع بالموسيقى لعجزه عن تحليل تأثيرها عليه» [ص62]، «وكان يعتبرها خطابًا مبهمًا؛ وكان دائمًا حريصًا على أن يفهم بشكل لا لبس فيه» [ص322].

* * *

كتب فرويد ذات مرّة: «الإنسان السويّ في حالته المثلى خليط من النرجسية والهوس والهستيريا أيضًا»، يعلّق روزن» :مما لا شك فيه أن فرويد يتحدث عن نفسه» [ص117].

* * *

يرى فرويد أن «درجة الاستبطان التي حققها نيتشه لم يسبق وأن حققها شخص آخر، ولا بالإمكان أن يبلغها أحد مرةً أخرى» [ص252]، وقال مرةً أنه قد أخذ جميع أفكاره من الروائيين الروس، خاصة عن فيودور دوستويفسكي [ص252]، وأرسل لثيودر رايك (ت1969م) رسالة انتقد فيها دوستويفسكي:

»**لديّ اعتراض آخر عليه يتمثّل في أن رؤيته مقيدة للحياة العقلية غير العادية، فضلًا عن عجزه المذهل في مواجهة الحبّ** .كل ما كان يعرفه فعلًا لا يعدو أن يكون إلا أمرًا يسيرًا يتعلق بالرغبة الغريزية، خضوع مازوشي وحب نابع من الشفقة. أنت على صواب.. في شكك هذا، ورغم إعجابي

بقوة حجة دوستويفسكي وتفوقه، **فإني لا أحبه حقًا، ولم أعد أطيق تحليل الحالات الباثولوجية. أنا أمقت تلك الحالات في الفن وفي الحياة]** «ص190.[

وكان يعشق القصص البوليسية، وخاصة عمليات الملاحقة، وكان يحبّ خصوصًا أعمال أغاثا كريستي ودورثي سيارز [ص636].

* * *

اعترض فرويد على أطروحة أدلر التحليلية، واعتبر أنها تتضمن طريقة شبيهة بمقاربة رجل الدين، وكتب: «علينا أن نضع نصب أعيننا -نحن المحللون وهذا هدفنا- التحليل الأكمل والأعمق لمرضانا مهما كانت حالاتهم، **فنحن لا نسعى إلى تحقيق الراحة النفسية للمريض بدمجه في جماعة كاثولوكية أوبروتستانتية واشتراكية،** بل بالأحرى نرمي إلى إغنائه من مصادر نابعة من داخله بوضع تلك الطاقات حبيسة اللاوعي نتيجة الكبت تحت تصرّف الأنا»، واعتبر أنه عندما يبحث المرء عن معنى أو قيمة الحياة فإنه يعدّ بذلك مريضًا، لأنه لا وجود لأي منهما بصفة موضوعية! [ص256-266].

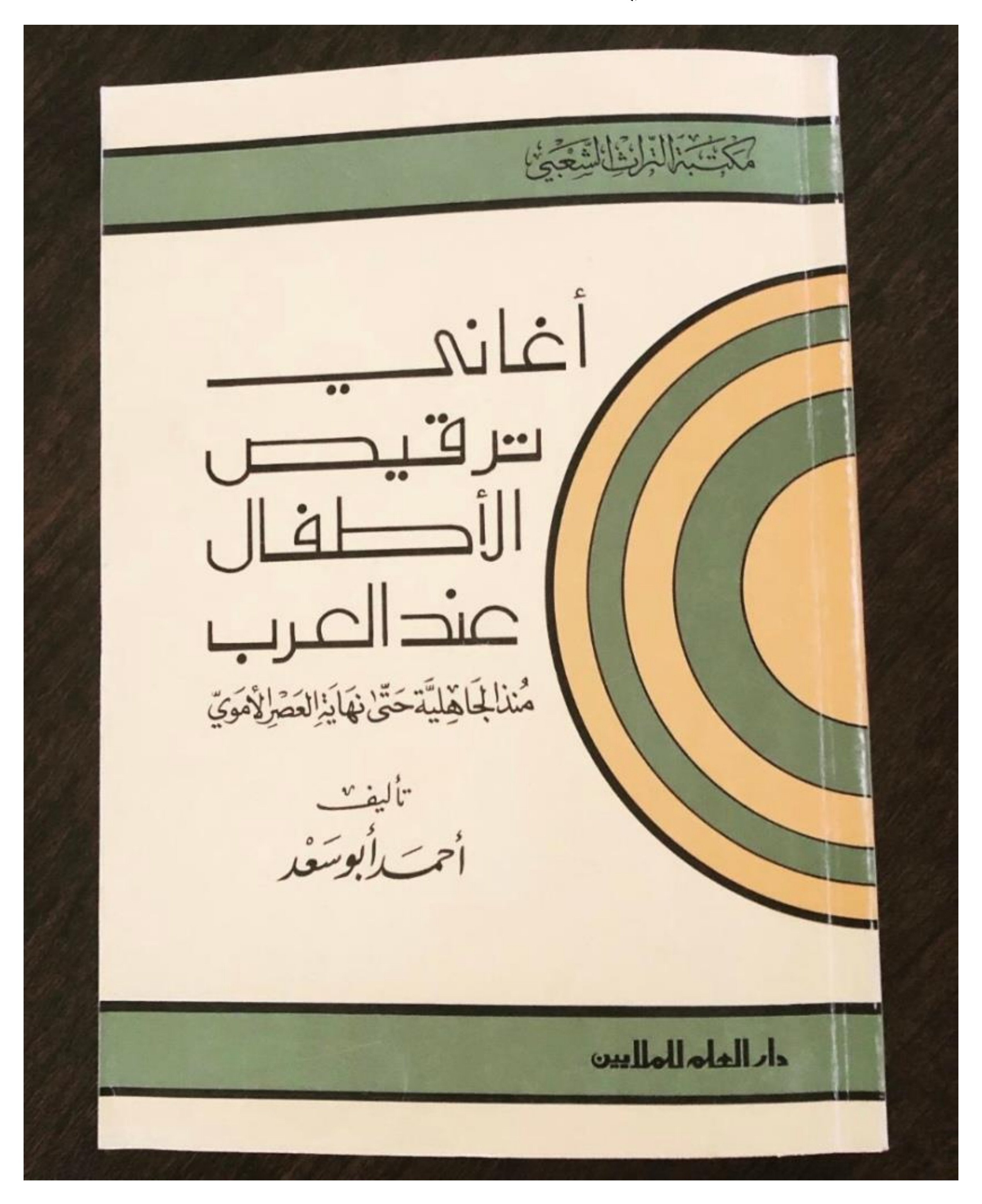
* * *

قال فرويد مخاطبًا ماري بونابرت: «إن السؤال الذي لم يجب عنه أحد حتى الآن، والذي لم أستطع الإجابة عنه حتى الآن، رغم سنواتي الثلاثين من البحث في النفس الأنثوية، هو: ماذا تريد المرأة؟». [ص561].

* * *

- صدر الكتاب عن دار جداول، الطبعة الأولى 2019م، بترجمة جيدة وسلسة من الدكتور يوسف الصمعان، ويقع في أكثر من 650 صفحة.

أغاني ترقيص الأطفال عند العرب



روي عن أمّ تأبّط شرّا –ونُسب لغيرها– جواب مشهور في تعليلها لنباهة ابنها، وكان مما قالت: «إنني والله ما حملته سهوًا، و**لا أبتّه على مأقة**«...، تعني أنها لم تنيم ولدها –حين كان طفلًا– وهو يبكي

أو مغتاظ، علّق الجاحظ (ت255هـ): «... فإنّ الصبيّ يبكي بكاءً شديدًا متعبًا موجعًا، فإذا كانت الأمّ جاهلة حرّكته في المهد حركة تورثه الدّوار، أو نوّمته بأن تضرب يدها على جنبه، ومتى نام الصبيّ وتلك الفزعة -أو اللّوعة أو المكروه- قائم في جوفه، ولم يعلّل ببعض ما يلهيه ويضحكه ويسرّه، **حتى يكون نومه على سرور، فيسري فيه ويعمل في طباعه، ولا يكون نومه على فزع أو غيظ أو غمّ؛ فإنّ ذلك ممّا يعمل في الفساد**«، وقال المبرد (ت286هـ) مثل هذا: «الخرقاء تبيت ولدها جائعًا مغمومًا؛ لحاجته إلى الرضاع، ثم تحركه في مهده حتى يغلبه الدوار فينوّمه، والكيّسَة تشبعه وتغنّيه في مهده، فيسري ذلك الفرح في بدنه من الشبع؛ كما سرى ذلك الغم والجوع في بدن الآخر»، والشاهد في هذا وذاك حسن اهتداء العرب «لأصول تربية الطفل، ومعرفة الوسائل التي تضمن له صفاء المزاج، وارتياح القلب، وهدوء الأعصاب»؛ كما يقول أحمد أبو سعد في كتاب "أغاني ترقيص الأطفال"، وقد استلطفت عنوان كتابه أول ما وقع بصري عليه، فذهبت به وقرأته.

أول ما يذكره المؤلف -في كتابه هذا -التشابه الكبير بين سائر الشعوب والمجتمعات البشرية في الثقافات المختلفة في موضوعات أغاني ترقيص الأطفال، فعامتها تدور حول هذه المعاني:

(1)الدعاء للولد بالنوم الهني، وأن يحفظ ويحرس بحراسة الله والملائكة (والرسل وجميع القديسين).

(2)وعد الطفل بهدية لمكافأته على سلوكه الحسن.

(3)قصّ بعض الحكايات والأقاصيص.

(4)تخويف الطفل بالأشياء المرعبة إذا لم ينم.

(5)تعداد صفات الطفل الجميلة، وإظهار الإعجاب به، وبثّ الحب له.

(6) التنبؤ للطفل بمستقبل باهر.

(7)تعليم الطفل مبادئ النطق بالغناء ودفعه للمشاركة فيه.

وعموم هذه الموضوعات تصدق على حال العرب الأوائل، فمن المستحسن من ذلك ما سُمِع من أعرابي يرقّص ولده قوله:

يا حبذا روحه وملمسهْ

أصلح شيء ظله وأكيسهْ

الله يرعاه لي ويحرسهْ

ومما تتسم به أغاني الترقيص عند العرب —غير ما مضى–؛ استحسانهم مشابهة الولد أهله، أو أن يشبه بعض ذوي المكانة من قومه، وقد تستعمل الأغاني أيضًا في غير هذه الأغراض، بل ربما تكون متنفسًا للقدح في الزوج، أو التعريض بالزوجة، وغير ذلك، كما وقع لرجل ولدت له زوجته بنتًا، وكان يرجوه ذَكَرًا؛ «فهجرها وهجر منزلها، وصار يأوي إلى غير بيتها، فمرّ بخبائها بعد حول وإذا هي ترقّص بنيتها منه»، وتقول:

ما لأبي حمزة لا يأتينا

يظلّ في البيت الذي يلينا

غضبان أن لا نلد البنينا

تالله ما ذلك في أيدينا

وإنما نأخذ ما أعطينا

»فلما سمع الأبيات مرّ نحوهما حُضْرًا [أي: ركضًا] حتى ولج عليهما الخباء، وقبّل بنيتها وقال: ظلمتكما ورب الكعبة.«!

ويقع في أغاني الترقيص ذكر محاسن الطفل البدنية؛ وهذا أكثر ما يكون للإناث، كقوله امرأة ترقّص بنتها:

كريمةٌ يحبّها أبوها

مليحة العينين عذبًا فوها

لا تُحسن السبّ وإن سبّوها

وفي آخر البحث أشار المؤلف لبعض الملاحظات التي تلاحظ في أسلوب أغاني الترقيص العربية وبنيتها اللغوية، فمن ذلك اشتمالها على لهجات القبائل المتنوعة، وتحرّرها النسبي من القواعد، كالتوسّع في الاشتقاق، والتسامح مع اللحن والغلط اليسير، كمحاكاة صوت الطفل ونطقه، واقترابها من لغة الحديث اليومي. وكذلك تأثرها ببيئة البداوة، وسيادة ضمير المفرد ‘‘أنت’’ مما يدل على النزعة اليدوية إلى المساواة وضمور الفوارق الطبقية؛ كما يرى المؤلف.

وأشار أيضًا؛ إلى انعدام الكلمات الدالة على المعاني الكليّة، وغلبة المفردات المادية الدالة على المحسوسات والجزئيات، فلغة أغاني الترقيص لا ترقى إلى درجات التجريد؛ ثم استطرد بالقول «وهذا الأمر يحدث في الأمم البدائية الضعيفة التفكير، البسيطة المدارك»، ثم استدرك بأن ذلك ربما كان لأجل تقريب الأغنية لمدرك الطفل، وهذا هو الواقع، فأغاني الترقيص إنما تكون من عفو الخاطر، وتقولها الأمهات غالبًا أو الآباء من غير تحرير ولا تصنّع، مما يناسب الحال، وتهتم بجرس الألفاظ، وتناسق النغم، لأجل تحقيق الانفعال، وأما الوصم بالبدائية فجهل فجّ؛ لأننا نجد في أشعار ‘‘البدائيين’’ من أعراب الصحراء في الزمن القديم من دقيق المعاني، وخفي الأفكار، ومبتكرات الخيال؛ ما يعجب كل متأمل، لذا لما علّق أبو عبدالله النمري (ت385هـ) على بيت لابن أخت تأبط شرًا في رثاء خاله تأبط شرًا:

جلّ حتى دقّ فيه الأجلّ

فقال: أنه شعر منحول «...فإن الأعرابي لا يكاد يتغلغل إلى مثل هذا»، ردّ عليه الغندجاني (ت430هـ) وقال» :***الأعرابي قد يتغلغل إلى أدقّ من هذا لفظًا ومعنى***«، وشواهد هذا كثيرة في شعر الجاهليين، لكن ليس هذا موضع بيانه.

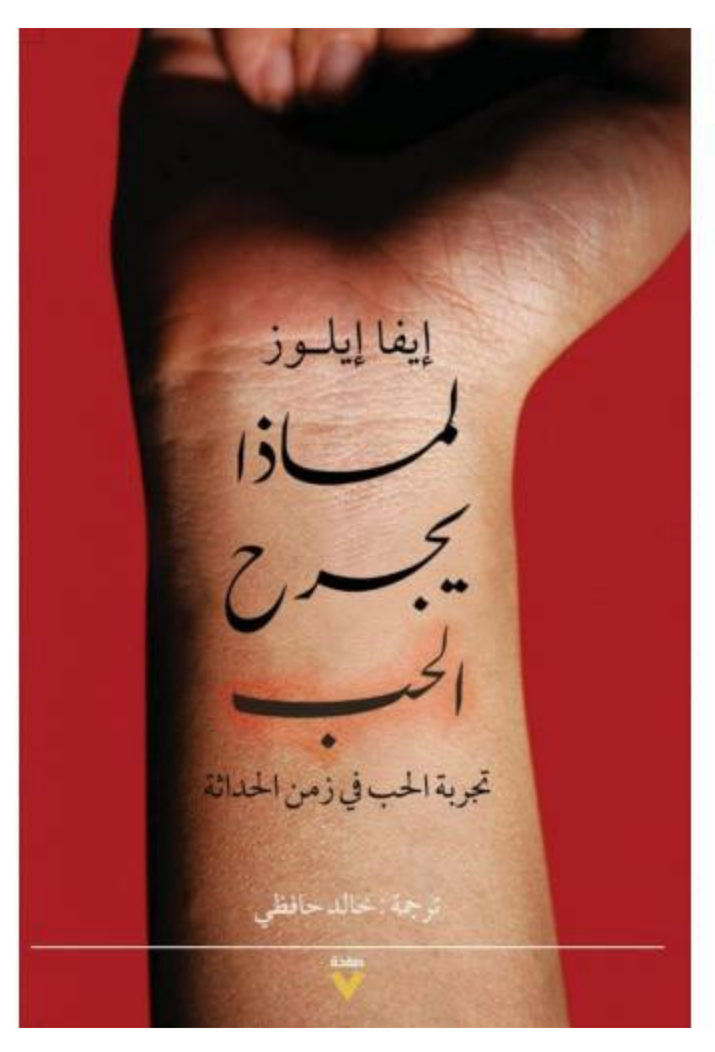
وذكر أيضًا ملاحظة تتعلق بالتصريح بالألفاظ الجنسية في أغاني الترقيص العربية، -ولا حاجة للتمثيل-، إلا أنها ملاحظة تفتقر للدقة، فالألفاظ المرادة هي ذكر المفردات الصريحة الدالة على الفرجين، وكنا نسمع مثل ذلك من جداتنا إذا لاعبن الأطفال، وهو ذكرٌ طاهر نقي، خال تمامًا من أي إشارة جنسية، بل هو تعبير عن الشغف، ويرد في سياق ثقافي واجتماعي لا يتحسّس من هذه الألفاظ في مثل هذه الحالات، خلافًا لتحرز المعاصرين المفرط، فهي ليست ألفاظًا جنسية، وإنما مفردات مستلطفة دالة على أعضاء مجردة، وكما أن الطفل لا عورة له، فكذلك الألفاظ التي يشار بها إلى أعضاءه ليست بعورة.

وبالجملة؛ فالكتاب قليل الحشو، واضح العبارة، إلا أنه سطحي التحليل، متعجل النتائج، ومع أن المدة التي يستقصيها البحث بضعة قرون فلم يفحص المؤلف هذه الأغاني في سياقها التاريخي، وأبعادها الاجتماعية والثقافية التابعة للتبدلات التاريخية، واكتفى بالملاحظات الساذجة.

- صدر الكتاب عن دار العلم بالملايين، الطبعة الثانية 1982م، في 184 صفحة مع الفهارس.



لماذا يجرح الحب؟: تجربة الحب في زمن الحداثة – إيفا إيلوز



»النعيم في الحبّ نادرًا ما يتحقق، إذ أمام كل تجربة حب ناجح في عصرنا توجد عشر تجارب للحبّ الفاشل، وهو ما يؤدي –غالبًا إلى تدمير الفرد، أو على الأقل النظرة المتهكّمة من العاطفة، التي تجعل العودة إلى الحبّ مجددًا أمرًا صعبًا ومستحيلًا. لماذا يجب على الأشياء أن تكون على هذا النحو لو لم تكن متأصلة بطبعها في عملية الحب نفسها؟.«

بهذا الاقتباس تفتتح عالمة الاجتماع إيفا إيلوز كتابها الهام والثري عن الحب المعاصر، والذي تُرجم إلى أكثر من عشرين لغة، حيث تتناول بالدراسة والتحليل منابع التعاسة في العلاقات الرومانسية وروابط الحبّ بين الجنسين في العصر الحاضر، عصر الحداثة، وتحديدًا في الحقبة التي تبدأ منذ أول العشرينات الميلادية من القرن المنصرم.

ومع أن ارتباط الحب والغرام بالتعاسة والألم قديم قدم الحبّ نفسه، إلا أن المؤلفة تحاجج أن الألم والتعاسة المعاصرة الناتجة عن الحبّ تختلف في المحتوى واللون والشكل. وقد قامت المؤلفة بإجراء مئات أو آلاف المحاورات مع شخصيات متفرقة في بلدان متنوعة، كما حللت نصوصًا أدبية وروايات واعترافات مكتوبة وسير ذاتية بغرض رسم ملامح للبنية الداخلية المنتجة للألم الرومانسي المعاصر. فيما يلي أنقل مقاربة مقتضبة لبعض مضامين أطروحة الكتاب، واختصار لأبرز أفكاره.

—أوجاع الحب القديمة

قديمًا -في المجتمع الأوروبي الوسيط على الأقل- كانت المعاناة في الحب تنتج عن العقبات المجتمعية (اختلاف الطبقة مثلًا)، والقيود الثقافية (اختلاف المذهب أو الدين مثلًا)، والتقاليد الاقتصادية، والتي كانت تقف حائلًا دون ارتباط المحبين، في حين أن المجتمع المعاصر -في البلدان الغربية الغنيّة- تجاوز كل هذه القيود تقريبًا، فلم يعد هناك مبرر للتعاسة من هذه الحيثية على الأقل، إلا أنه -مع ذلك- لم يسلم من آلام العلاقات الحميمية في عالمنا المعاصر سوى عدد قليل من الناس، ولفهم أسباب ذلك، وطبيعة التحوّل في نظام العلاقات بين الجنسين، وبنى الارتباط ومسارات الحب المعاصر؛ لابد من فحص وتحليل ثلاثة جوانب مختلفة وهامة للذات الحديثة: (1) تشكّل الإرادة ''كيف نريد شيئًا ما؟''، (2)الاعتراف ''ما الذي يمنح إحساسنا القيمة؟''، (3) الرغبة ''ما الذي نتوق إليه؟ وكيف نتوق؟.''

—نقد المنظور النفسي لفشل الحبّ

تشنّ المؤلفة هجومًا متعددًا على المدخل النفسي لمناقشة ظاهرة تعاسة علاقات الحبّ، وترى أن «التحليل والعلاج النفسي —بقصد أو بدون قصد— قد قدّم ترسانة هائلة من التقنيات وضعت على كاهلنا —بإصرارٍ وحتميّة- مسؤولية جميع مآسينا العاطفية» [ص17-18]، وكان لهذه الأطروحات النفسية -التي روّجها علماء نفس ومعالجين نفسيين ومحللين -تأثيرات واسعة في القرن العشرين، وهي تقرر وتكرر أن جميع مآسينا النفسية مرتبطة جوهريًا بتاريخنا النفسي، وأن الخطاب ومعرفة الذات هما طريق التعافي؛ لأن معرفة أنماط الإخفاقات العاطفية ومصادرها يساعدنا على التغلب عليها، وهذا

التصوّر العام ينسجم بقوة مع المزاج الليبرالي المهووس بفكرة المسؤولية الفردية، بينما الحقيقة —كما ترى المؤلفة– تكمن في أن

» إخفاقات حياتنا الخاصة ليست نتاج ضعف نفسي، وإنما تقلبات حياتنا العاطفية ومآسيها تتشكّل وفق ترتيبات مؤسساتية؛ فالمشكلة في العلاقات الإنسانية المعاصرة لا يكمن في طفولة مختلّة، أو نقص في الوعي الذاتي للنفس؛ وإنما مردّه إلى مجموعة من التوترّات الاجتماعية والثقافية، والتناقضات التي اجتاحت هيكلة الأنفس والهويات الحديثة] «ص18.[

ولا يعني ذلك إنكار أهمية المؤثرات النفسية، ولكن المقصود أن التجربة الفردية تتضمن الكثير من المحتوى الاجتماعي والجماعي، وأن الاختلافات النفسية في كثير من الأحيان ليست سوى اختلاف في المواقف والتطلعات، بل إن بنيتنا النفسية صيغت بواسطة أنظمة تشكيل الذات والهوية الحداثية، مما يعني أن «كياناتنا النفسية هي في حد ذاتها حقيقة اجتماعية» [ص35].

—الحبّ الحداثي

بصورة إجمالية الحداثة هي المرحلة التي تبلورت فيها العلمنة، والعقلنة، وشاعت فيها الديموقراطية، وأنماط الفردانية، وتسيّد العلم التجريبي، وترى المؤلفة أن «دراسة الحبّ مركزية وليست هامشية بالنسبة لدراسة جوهر الحداثة وأساسها» [ص26]، ومنذ مطلع السبعينات فصاعدًا شهدت المجتمعات الحداثية الغربية تطرفًا في الحرية والمساواة داخل الروابط العاطفية، وانقسامًا جذريًا بين الحياة الجنسية والعاطفية.

تأثرت العلاقات بين الجنسين بثورتين هامتين في القرن العشرين: ثورة الفردانية في أنماط المعيشة، وانتشار النماذج الاقتصادية (الرأسمالية) لتشكيل الذات، وصوغ المشاعر؛ فنشأ نموذج جديد من العلاقات أطلق عليها عالم الاجتماع المعروف أنتوني غيدنز ''العلاقة النقيّة''، والتي تفترض نشوء تعاقد يقوم على علاقة بين فردين، بحقوق متساوية، لأجل مقاصد عاطفية وفردية، فهو تعاقد مؤسس لأغراض ذاتية، يمكن الدخول فيه والخروج منه بإرادة حرّة. وقُدّم هذه النموذج الجديد باعتباره انتصارًا للحبّ، والفردانية، والحرية والاستقلالية، وهزيمةً للنظام الأبوي، ومؤسسة الأسرة القديمة، إلا أن المؤلفة

–وهي توافق على هذا النموذج وتؤيده– تعترف بأن نموذج ''العلاقة النقيّة''، وطبيعة التحوّل الحداثي في أنظمة العلاقات الحميمية «جعلت المجال الخاص أكثر تقلّبًا، وأفقدت الوعي الرومانسي السعادة» [ص32]، وتسببّت في» **إنقاص المصادر الأخلاقية والقيود الاجتماعية، التي تصوغ شكل الأنشطة الفردية في البيئة الاجتماعية؛ ومن ثمّ فقد عرّت الحداثة بنية الأفراد أمام تركيبتهم النفسية الذاتية، مما يجعل النفس هشّة، ومنشغلة للغاية –أيضًا– بالأقدار الاجتماعية** «[ص35-36]، فـ«الحرية الجنسية والعاطفية تولّد أشكالها الخاصة من المعاناة» [ص114].

–تحولات بيئة اختيار الشريك

أول منابع التعاسات الرومانسية المعاصرة يتجلى في التحولات التي غيّرت بيئة اختيار الشريك والشروط والإجراءات والتقاليد المصاحبة لعملية إنشاء العلاقة. إجمالًا يمكن القول بأن اختيار الشريك في البيئات التقليدية (ما قبل الحداثية) يخضع لضوابط اجتماعية وثقافية عديدة، ويمارس ضمن معايير محددة، وهذه الضوابط والمعايير بمثابة القيود التي تكبح وتنظّم كثيرًا من سيطرة الذوق الشخصية والتفضيلات الذاتية، فالعلاقات القديمة بين الجنسين (الحديث هنا عن أوروبا في العصر الوسيط) تتحرك داخل نسق عائلي واجتماعي واضح، والمرأة في داخل هذه المنظومة تؤسس رأيها وقبولها للخاطب والزوج المحتمل بمشاركة العائلة، وكذلك الرجل أيضًا –إلى حدٍ ما–، و«لأن العديد من الناس يشاركون في هذه المهمة الاجتماعية من تقويم الخاطب وإصدار الرأي تجاهه؛ فإن رأي المرأة يكون انعكاسًا وامتدادًا لشبكتها الاجتماعية، فمشاعر المرأة تجاه الرجل تنشّطها آراء الآخرين فيه. وهذا التداخل بين الشعور والحكم، بين المشاعر الفردية والملاحظة الجماعية؛ يدلّ أنه حين نحبّ شخصًا ما –كما هو الحال عند اتخاذ القرار إزاء الخاطب– يكون الواحد منا مغمورًا باستمرار في المجال الأخلاقي لمعايير الجماعة ومحرماتهم، كما يكون تورطنا الرومانسي متشابكًا بشبكة التزام الفرد تجاه الآخرين، **فذوات المحبين –الرجل والمرأة– أُحتويت وحُميت بالحضور الكثيف للآخرين، الذين يتصرفون كحكّام ومنفذين للمعايير الأخلاقية والاجتماعية]** «ص59.[

يتأسس مسار إنشاء العلاقة بين الجنسين –بدءًا من التعرّف والتغزّل والخطبة –في الحقب ما قبل الحداثية على القواعد والطقوس، وهي قواعد قد يرى البعض أنها معيقة ومكبّلة، إلا أنها تعمل على

تمكين وتسهيل التواصل بين الفاعلين الاجتماعيين، وبناء التوقعات عن الطرف الآخر طبقًا لتلك الأعراف، فهي تشبه الدرب المرسوم بدقة وسط أدغال الاحتمالات .فالتسلسل المعهود للعواطف أن سماح المرأة وتشجيعها للرجل على التواصل الغزلي معها يعني أنه من اللائق حينها أن يتقدم الرجل إلى الأب معلنًا عن رغبته بالاقتران، وعندها تنتظر المرأة إفصاح الرجل عن حبّه، قبل أن تعبّر عن مشاعرها. وفي تلك الأزمنة كان البدء بتلميحات الرغبة بالزواج ومحاولات الغزل تؤخذ على محمل الجد؛ لأن الزواج يعدّ -حينها- أهم عملية اقتصادية في حياة كثير من الناس، لكون ممتلكات الزوجة تتحوّل إلى زوجها بعد الزواج، وترتب على ذلك ثلاثة آثار مهمة: (1) أنه بغض النظر عن مشاعر الفرد فالمصلحة الاجتماعية والاقتصادية تساهم بقوة في تنظيم بيئة الاختيار، (2) أن عرض الزواج يرفض أو يقبل —غالبًا- بناء على المكانة الاجتماعية والثروة. (3) أن أساليب تقويم الخاطب أكثر "موضوعية"، فهي تعتمد -بدرجة أو أخرى- على المركز الموضوعي للخاطب وطبقته.

ما الذي تغيّر؟ تبرز التغيرات والتحولات المؤسسية في بيئة الاختيار —التي ألمحنا إلى طرف منها—أو ما تسميه المؤلفة "التحول العظيم" في "أسواق الزواج"، في ثلاثة مسارات: التحولات الأخلاقية أو القيمية، والتحولات الاجتماعية، والتحولات التقنية. ويظهر ذلك في غياب وتراخي المعايير، فتفريد معايير اختيار الشريك، أي تحوّله ليكون خيارًا فرديًا، وتجاوزه للنسيج الأخلاقي للمجموعة، أدى إلى اصطباغه بالصبغة الذاتية، واستناده للتفضيلات الشخصية، كما رافقه ضمور الآليات والتقاليد الطقوسية للاقتران والالتزام بالعلاقة طويلة المدى.

وارتبطت "فردانية الاختيار" بظهور معيارين لتقويم الشريك المحتمل وانتشارهما، الأول: معيار الحميمية العاطفية والاتساق النفسي، والثاني: النشاط الجنسي.

—الحميمية العاطفية بوصفها معياراً

في الحقب ما قبل الحداثية» **كان هدف العزاب هو الرضا عن اختيارهم، وليس العثور على الشريك المثالي. وكانت التوقعات العاطفية للزواج هي تجنب المعاناة المفرطة، وفي أفضل الحالات إنشاء شكل دائم —ولكن منخفض نسبيًا- من المودة** «[ص316]، أما العلاقات الحديثة فتعتمد —بشكلٍ مبالغ فيه- على ما تسميه المؤلفة "الأصالة العاطفية"، والذي يتطلب أن يتعرّف كل من

الرجل والمرأة على مشاعرهما بدقّة، وطبقًا لهذه المشاعر تُبنى اللبنة الفعلية للعلاقة، لذا فـ«نظام الأصالة العاطفية يجعل الناس يدققون في مشاعرهم ومشاعر الآخرين؛ بقصد البت في أهمية الدلالة المستقبلية للعلاقة وشدتها» [ص63]، ويفترض نظام الأصالة «أن هناك مستوىً وجوديًا للعاطفة يسبق ويتجاوز القواعد التي تنظّم وتوجّه تعبير الشعور بشكل عام، والحبّ بشكل خاص. في نظام الأصالة الالتزام لا يسبق، وإنما يتّبع المشاعر التي تصبح الدافع البديل للالتزام» [ص63-64]، ويكون التحقق اليقيني من المشاعر لدى الذات الحديثة؛ «إما من خلال قدر كبير من التدقيق الذاتي، كالتساؤل عن طبيعة أسباب العواطف وحقيقتها، وإما من خلال الكشف المربك الذي يفرض نفسه من شدّته، كالحب من أول نظرة مثلًا» [ص64]، وتظهر المقارنة أن «الاختيار الذي تنظّمه الطقوس يعارض الاختيار الذي يقوم على نظام الأصالة، والاستبطان، والأنطولوجيا العاطفية، ينظر الأول إلى الالتزام على أنه إنجاز أدائي، أنشئ بواسطة فعل الإرادة، وسلسلة من الطقوس الاجتماعية، أما الثاني فهو نتيجة للاستبطان المؤسس على المشاعر الحقيقية «[ص182-183]. ما هي المشاعر الحقيقية؟ تمثّل الإجابة على هذا السؤال مثارًا لأشكال من التعاسة في العلاقات الحديثة، مما يعقّد جديّة العلاقة ويهدّد استدامتها باستمرار، وهذا ما يفسّر –جزئيًا– صعوبة الالتزام في العلاقات المعاصرة، والوفاء بالوعد طويل المدى، لأنه في» ***نظام الأصالة يجب أن تعكس القرارات [العاطفية] الجانب الضمني العميق للماهية العاطفية للذات، كما لا بد لها أن تتابع ديناميكية "تحقيق الذات"؛ لأن تحقيق الذات يجب أن يكون في تطور مع التنمية الذاتية والتغيير، فمن الصعب تصوّر ما يمكن أن تكون عليه الذات المستقبلية، ويتطلب المثال الثقافي الأعلى لتحقيق الذات أن تبقى خيارات الفرد مفتوحة إلى الأبد، وهذا يستلزم رصدًا غير مستقر جوهريًا للذات، يتطوّر وينمو بطريقة تعني – ضمنيًا– أن ذات الغد يجب بالضرورة أن تكون مختلفة عن ذات اليوم*** «[ص183]، وترى المؤلفة أن هذا التصور الشائع لتحقيق الذات «قوة ثقافية جبارة؛ فهو ما يجعل الناس يتركون وظائف غير مرضية، وزواجًا بلا حب، ويحضرون اجتماعات للتأمل، ويقضون عطلات طويلة ومكلفة، ويستشيرون أخصائيًا نفسيًا. فالذات تبدو بوصفها هدفًا متحركًا، وشيء يحتاج إلى الاكتشاف» [ص183].

–الإغراء الجنسي

أيضًا، أصبحت المرغوبية الجنسية معيارًا مستقلًا وحاسمًا في اختيار الشريك، وهذا يأتي ضمن التضخّم الهائل الذي شهده المجال الجنسي في الثقافة الاستهلاكية المعاصرة، وبمساهمة واسعة من القطاعات الاقتصادية في ترويج الجمال الجنسي، وتأسيس ذات قائمة على الإثارة الجنسية، حيث رُبط المكياج والمستحضرات التجميلية والإغواء الجنسي والاستهلاك بقوة في الدعاية والإعلان، وهذا "التجنيس" للنساء، أي صوغ »الجسد باعتباره جسمًا حسيًا يبحث بنشاط عن الرضا الحسي والسرور والجنس « [ص84]، تبعه تجنيس الرجال أيضًا، وظهر ذلك في الرياضة واستغلالها في التخيّلات الجنسية للرجال.

ويظهر هذا التضخم في معنى الجنسانية في العلاقات الحميمية بوضوح في ظهور مصطلحات "مثير" أو (**Sexy**)والإثارة، باعتبارها طرقًا جديدةً لتقويم الذات والآخرين، لا سيما في العلاقات الحميمية. وكان لهذا التحوّل في معنى الجنسانية نتائج هامة، منها المساهمة في تدمير الأنماط التقليدية للاختيار، وإتاحة فرص بديلة للنساء من الطبقات الدنيا في الثراء والتعليم للوصول إلى الرجال الأقوياء، صحيح أن »نساء الماضي يستخدمن رأس مالهن الجنسي للحصول على مكانة اجتماعية، ولتعويض الأصول التي حرمن منها بطريقة أخرى، ولكن الجديد [في هذا التحوّل المعاصر] هو تلك البنية الاجتماعية الحالية، وثقافة وسائل الإعلام التي تمكّن وتسهّل تحويل رأس المال الجنسي إلى رأس مال اجتماعي» [ص108-109]، وأيضًا كثرة التناقضات في اختيار الشريك، لتضارب المعايير، ومنها تشريع الجنسانية بوصفها هدفًا في حد ذاتها، يستقل عن الأهداف الزوجية الأخرى، وأيضًا الإغراء الجنسي يجعل الانجذاب بين الجنسين يعتمد أكثر فأكثر على الأيقونات المرئية والمنظور البصري.

إن التحوّل في البنية الحميمية المعاصرة يعني الانتقال «من المعاني والطقوس المشتركة علنًا -بما أن كل من المرأة والرجل ينتميان إلى عالم اجتماعي مشترك- إلى التفاعلات الخاصة التي تقوّم فيها ذات أخرى؛ وفقًا لمعايير متعددة ومتقلبة، مثل الجاذبية الجسدية، والكيمياء العاطفية، وتوافق الأذواق، والتركيب النفسي» [ص221]، ومن ثمّ تتكاثر الشكوك وينعدم اليقين، لأن فرادنية المعايير ودقتها تعني «أن ***الرجال والنساء لا يملكون سوى قدرة ضئيلة على التنبؤ بما إذا كانوا سوف يجذبون***

شريكًا محتملًا، فأن تكون "مرغوبًا" يعتمد على ديناميكية فردانية عالية الذوق والتوافق النفسي «]ص222.[

—وفرة الخيارات وانفتاح الإمكانات

أدت التحولات في بيئة اختيار الشريك –وما رافقها من التغير الجوهري الذي طبع المجال العام المعاصر بالحضور المختلط بين الجنسين بكثافة في التعليم والعمل وغيرها– إلى الوفرة الهائلة للشركاء المحتملين، مما أنتج عدة تغيرات إدراكية مهمة في تكوين المشاعر الرومانسية، وعملية الاستقرار على حب واحد، فمع كثرة هذه الخيارات أمام الجنسين إلا أن «الأفراد مطالبون بالمشاركة في جهد مستمر من الاستبطان لتحديد تفضيلاتهم، وتقويم خياراتهم، والتأكد من مشاعرهم. وهذا يتطلب شكلًا عقلانيًا من الفحص الذاتي، يرافقه نظام أساسي (أصيل) لاتخاذ القرارات العاطفية، والذي يجب أن يتخذ فيه قرار بالاقتران مع شخصٍ ما، على أساس المعرفة العاطفية الذاتية، والقدرة على إسقاط العواطف على المستقبل «[ص170]، وهنا يظهر مأزق آخر ليضع بصمته الخاصة على ملف التعاسة الحديث، وذلك أن البشر —كما يقرر علماء النفس المعرفي– يحملون تحيّزات إدراكية تمنعهم من تقويم معرفة ما، واستبطانها بشكل ملائم، ويتعذر عليهم التنبؤ بمشاعرهم المستقبلية، ف«الذات الاجتماعية هي في الواقع كيان عملي، وتتشكّل باستمرار حسب الظروف وتصرفات الآخرين. وعند الانخراط في الاستبطان نحاول اكتشاف الاحتياجات أو الرغبات الثابتة، ولكن هذه الاحتياجات أو الرغبات الثابتة تشكّل استجابة للمواقف» [ص172]، فهذا الوجه الأول للمأزق، ويضاف إلى ذلك أن وفرة الخيارات تستلزم عملية شاملة لجمع المعلومات، وذلك مما يعقّد اتخاذ القرار، والأهم أن هذه الوفرة التي تستلزم الفحص والمقارنة العقلانية تؤدي إلى تقليل التقدير الإيجابي للأشخاص، بمعنى أن فحص ودراسة سمات الشركاء المحتملين يقلل من جاذبيتهم العاطفية.

وهذا التعقيد والتداخل في "سوق الزواج "ينتج التناقض بين الأبعاد العقلانية والعاطفية في عملية الاختيار، والأبحاث تشير إلى أن البعد الوجداني للالتزام بعلاقة زواج جادة هو الأقوى في نهاية المطاف، لأن الالتزام لا يمكن أن يكون عقلانيًا، في ظل هذه المعطيات المتداخلة والمحيّرة. تسمي المؤلفة الحالة الاجتماعية في هذا السياق بـ"التناقض اللطيف" وعجز الإرادة:

»يتخذ التناقض الحديث عدة أشكال: عدم معرفة ما يشعر به المرء تجاه شخص آخر (هل هو حب حقيقي؟ هل حقًا أريد قضاء بقية حياتي معه؟). والشعور بالعواطف المتضاربة (الرغبة في استكشاف علاقات جديدة مع الاستمرار في العلاقة الحالية). وقول شيء دون الشعور بالعواطف التي يجب أن ترافق الكلمات (أحب أن أكون معك، لكن لا أستطيع إجبار نفسي على الالتزام] «(ص179]

إلا أن هذه الوفرة والإتاحة الواسعة للإمكانات تضيق لدى النساء، فـ«دور المرأة الانجابي يجعلها تنهي عملية البحث باكرًا، في حين أن الرجال ليس لديهم حافز ثقافي أو اقتصادي واضح لإنهاء البحث» [ص158-159]، وهذا ما يفسّر ميل الرجل المعاصر إلى عدم الالتزام، بل لدينا ظاهرة معروفة شعبيًا باسم (رهاب الالتزام .(fear of *commitment* إذًا، حرية الاختيار والارتباط باتت معضلة «لأنها تؤدي إلى العجز أو عدم الرغبة في ممارسة الاختيار، وإذا كان هناك تاريخ للحرية، فيمكننا القول بأننا قد انتقلنا من الصراع من أجل الحرية، إلى صعوبة الاختيار، وحتى إلى الحق في عدم الاختيار» [ص198]، ولا يقتصر الأمر على وفرة الخيارات فقط، بل يترافق معها —بطبيعة الحال– طول عملية الاختيار وتعقيدها، وكثرة مجالات التقويم ودقتها، ومخاطر إمكانية الحصول على خيار أفضل دائمًا، وبدمج التحليلات السابقة يظهر لنا أن الاختيار الحديث للشريك أو الزوج المحتمل يتضمن مزيجًا من ثلاثة عناصر:

»أنه يمارس من خلال عدد كبير من الخيارات، الواقعية والمتخيّلة، وأنه نتاج عملية استبطان تؤخذ فيها الاحتياجات والعواطف وتفضيلات نمط الحياة بعين الاعتبار، وأنه ينبع من الإرادة الفردية والعاطفية، ملتزمة ومتجاوبة مع إرادة أخرى خالصة وعاطفية، والتي تحتاج من حيث المبدأ إلى التجديد باستمرار] «ص168]

—الأمان أو الحرية؟

يؤدي النجاح في الحقول الاجتماعية إلى استحقاق المكانة، والحصول على التقدير، وما تغيّر في الحب المعاصر هو تضخّم قيمة الجاذبية الجسدية والإغراء الجنسي، بحيث أصبحت هذه القيمة مركزية في الاعتراف الاجتماعي، للإناث على الأقل، ومن ثمّ فإن الفشل في امتلاك هذه القيمة الشكلية يهدد

إحساس الفرد بالقيمة والهوية. وبنظرة أعمق، يرتبط الحب الرومانسي بمشاعر الأمان الوجودي لدى الإنسان المعاصر، والذي يعني الاعتراف بالذات وتقديرها، كما تعبّر إحدى الفتيات عن كيفية تجاوزها لانفصال عاطفي مؤلم، وتقول أن الأصدقاء من حولها ساعدوها في التغلب على الألم، وذلك من خلال إخبارها بأنها ''رائعة، وبمشاركتهم لها في أكل الشكولاتة، ومشاهدة الكثير من الأفلام''، تعلّق المؤلفة على ذلك بالقول أن »رد فعل هؤلاء الأصدقاء نموذجي للحدس الواسع الانتشار المتمثل في أن **الانفصال الرومانسي يصل إلى حد تهديد شعور الفرد الأساسي بقيمة الأمن الوجودي وأسسه**] «ص228.[

وتطلبًا لهذا الاعتراف يهتم المعاصرين بإنشاء علاقة رومانسية؛ فما هو أساسي «–بالنسبة للجنسين على السواء– في النقاشات الحديثة حول الغزل هو النظر لقيمة الذات بوصفها معطىً من قبل الآخرين، عبر طقوس الاعتراف الصحيحة» [ص206]، ولأن الشعور الإيجابي تجاه الذات معلّق برأي الآخرين؛ بات «الشعور بالرضا عن الذات هو السبب والهدف من الوقوع في الحب» [ص207].

ومما يلفت نظر الباحث أنه لا وجود للحديث عن الأمن والأمان في الروايات الرومانسية الذائعة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، في حين أن مفهوم ''الأمان'' أضحى شديد المركزية في مفاهيم الحب المعاصر. ما السبب؟ يرجع ذلك لكون الذات فقدت الحاضنة الاجتماعية والأسرية، والشبكة القيميّة، والامتداد التاريخي داخل النسيج الديني والأخلاقي، و«عندما تصبح الذات ماهوية، **وعندما يُعرَّف الحبّ على أنه مخاطب لأغوار ماهية الفرد، وليس لطبقته الاجتماعية ومكانته، يصبح الحب إغداقًا مباشرًا للقيمة على الشخص، أما الرفض فيصبح رفضًا للذات** «[ص68]، ويصبح «الخوف من الرفض خوف اجتماعي؛ تسببه حقيقة أن القيمة الاجتماعية تتأسس –فقط وحصريًا– من خلال الاعتراف الممنوح من قبل الآخرين «[ص225]، ف»**موضوع الحب متشابك –بشكل معقد– مع قيمة الذات وجدارتها، والمعاناة الرومانسية أصبحت علامة على الذات المعيبة. والنتيجة هي أن ارتداد موضوع الحبّ يقوّض الذات. إن انعدام الأمن الجسدي للذات، والحاجة إلى الاعتراف بين الأفراد أصبح أكثر حدّة؛ بسبب عدم وجود أطر ثقافية وروحية أخرى** «]ص235.[

حاولت الثقافة النفسية المعاصرة مداواة تآكل الأمان الوجودي عبر إنشاء علاقة حميمية مع الذات نفسها، لفكّ ارتباطها الوجودي بالآخرين؛ لذا فـ»**الهوس الثقافي الحديث بـ"حب الذات" ليس سوى تعبير عن الصعوبة التي تعيشها الذات؛ لإيجاد مراس للأمن الوجودي والاعتراف** « [ص221]، وترويج ''حب الذات'' بوصفه علاجًا وحمايةً للذات من الآثار السلبية لرفض وتجاهل الآخرين؛ هي محاولة فاشلة لحلّ مشكلة أكثر تعقيدًا؛ فـ«مثل هذه النصيحة تنكر الطبيعة الجوهرية والأساسية للقيمة الذاتية. إنها تطالب الجهات الفاعلة بأن تخلق ما لا يمكنها خلقه بمفردها» [ص269]، تمامًا كفشل تحميل الذات المسؤولة الكاملة عن إخفاقاتها العاطفية، وإصرار النصائح النفسية على رفض كل أشكال التبعيّة؛ «في حين أن التبعية —عند علماء الاجتماع هي نتيجة لا مفرّ منها لحقيقة أننا مخلوقات اجتماعية، ومن ثمّ فهي ليس حالية مَرَضيّة» [ص266]، والحاصل أن:

»هاجس الحب المعاصر هو محاولة لحلّ الحاجة الفعليّة للاعتراف من خلال الاستقلالية، والتي لا يمكن منحها إلا من خلال الاعتراف باعتماد الفرد على الآخرين .**إن ما فقد في تجربة المعاناة الرومانسية الحديثة هو الأمن الوجودي، الذي يستمد من تنظيم الغزل في بيئة أخلاقية من الاختيار والالتزام والطقوس، ومن تجسيد القيمة الذاتية في النسيج الاجتماعي للمجتمع** «]ص269، 276[

—عقلنة الرغبة وضعف الإرادة

تعرضت المعتقدات الرومانسية لعملية عقلنة واسعة بواسطة العلوم الطبية الحديثة، بداية من التحليل النفسي، ومرورًا بالعلوم النفسية، وعلوم الأحياء، ثم علم النفس التطوري، وليس انتهاء بعلوم الأعصاب، وذلك من خلال تفسير وإخضاع الحبّ لمفاهيم علمية مثل اللاوعي، والدافع الجنسي، والهرمونات، وبقاء النوع، وكيمياء الدماغ، ففي الثقافة النفسية تصبح الذات» ***موضوعًا لعملية مستمرة من فهم الذات والرصد النفسي الدقيق للنفسية، الأمر الذي يؤدي إلى عقلنة العلاقات الرومانسية من خلال التبويب المنهجي للعواطف، ومراقبتها بتقنيات الوعي والتحول الذاتي*** « [ص289]، كما أُعتبر الذوبان العاطفي مهددًا لاستقلالية الذات، والأخطر من ذلك مساهمة علوم النفس في الترويج لاعتبار المعاناة الرومانسية «أحد الأعراض الغير مقبولة، والغير مبررة، وأنها تنبثق من

نفسيات غير ناضجة بما فيه الكفاية. فلم يعد الألم يشير إلى تجربة عاطفية تمتد إلى ما وراء حدود الذات؛ أي لم يعد علامة على الإخلاص، ونكران الذات، بل إن مثل هذا الحب -المبني على التضحية بالنفس والانصهار والحنين إلى المطلق- أصبح ينظر إليه باعتباره عرضًا من أعراض التطور العاطفي غير المكتمل .**فالمعيار الأخلاقي والنفسي للتبادل العاطفي الذي أصبح يحكم نماذجنا من الرومانسية -والعلاقات بشكل عام- مؤسس على نموذج النفعية للصحة العقلية، والرفاه** « [ص290-291، 295]، كما قوّضت التفسيرات العصبية والمتصلة بعالم المخ والدماغ «رؤية الحب بوصفه تجربة شبه صوفية تفوق الوصف، وباعتباره شعورًا ينكر الذات، وأنه ناشئ عن عمليات لا إرادية، ومكانيكية تقريبًا، نفسية أو كيميائية أو عضوية» [ص288، 298].

-سياسات الجنس

ومما فاقم من عقلنة العواطف وتنظيم الرغبات تسييس المجال الخاص، وذلك على يد حركات حقوقية ومدنية يقف على رأسها الحركة النسوية، بتكريس «قواعد المساواة والتوافق والمعاملة بالمثل -التعاقدية-؛ التي أصبحت تهيمن على المفردات الأخلاقية لسياساتنا» [ص301]، فقد غيرّت الموجه النسوية الثانية -وبعمق- فهم عاطفة الحب وممارسته، وتحاول المؤلفة هنا التحرر النسبي من انتمائها وولائها المعلن للنسوية، لأجل تقديم تحليل نقدي لدور الأيديولوجية النسوية في المعاناة الرومانسية المعاصرة. وبسبب الهوس المرَضي بمفهوم السلطة أصبح الحب الرومانسي ينظر إليه نسويًا على أنه «مجرد ممارسة ثقافية تعيد إنتاج انعدام المساواة بين الجنسين، لا بل كأحد الآليات الأولية التي تجعل النساء يقبلن "ويحببن "خضوعهن للرجال» [ص302]، وتسلّط المؤلفة الضوء على قواعد التحرش الجنسي، وكيفيات تأثير التصورات عن السلطة والمساواة وغيرها في تنظيمها، ففي التصوّر النسوي «يصبح الفرد ورغباته بنْية مجردة للسلطة؛ وهذا بدوره يبرّر التدخل المؤسساتي» [ص305]، وترى المؤلفة أن اللغة المحايدة، وعلاقات السلطة المتناظرة، والإنصاف الإجرائي، يعرقل ويعيق طريق الرغبة الرومانسية والإثارة الجنسية. ولأن الأنوثة -ولزمن طويل- عرّفت من خلال عروض التبعية؛ أصبحت «الفروق في السلطة هي في صميم رغبات النساء والرجال وإثارتهم الجنسية» [ص338]، وأن التصورات النسوية «تستبعد التخيّلات العاطفية والمتعة التي تقوم عليها العلاقات الجندرية التقليدية» [ص338].

–خيبات الأمل

تستدعي المؤلفة أطروحة المؤرخ الألماني راينهارت كوزليك (ت2006م) عن نمط التحول في الإدراك التاريخي الحديث، والتي ترى أن العلاقة بين فضاء التجربة البشرية وأفق التوقع تزايد في الأزمنة الحديثة إلى درجة الانفصال التام، فتاريخيًا كانت التجربة البشرية في الإدراك الزماني العام مقاربة لتوقّع الفرد، أما في زمن الحداثة فتسارعت التغيرات الضخمة –التقنية بالذات– التي غيّرت شكل الحياة وباعدت بين طبيعة معيشة الأجيال، بصورة شبه جذرية، مما أفضى إلى تفاقم توقعات الأفراد وتطلعاتهم في حيواتهم الخاصة، والنتيجة كانت –بطبيعة الحال– تعملق خيبات الأمل وتكاثرها. وهكذا الأمر بالنسبة للعلاقات الرومانسية. يعبّر عن ذلك الفيلسوف الأمريكي مارشال بيرمان (ت2013م):

«إن الرجل الذي وضعت حياته المستقبلية كاملة عند الولادة، والذي جاء إلى العالم لملء مكانة موجودة مسبقًا؛ هناك احتمال قليل أن يشعر بخيبة أمل الرجل الذي يعيش في ظل نظامنا الخاص، حيث لا يتم رسم حدود الطموح الاجتماعي [والسبب في ذلك يكمن في كون] العضوية في مجتمع منظّم بشكل صارم قد تحرم الفرد من الفرص لممارسة مواهبه الخاصة، إلا أنها تمنحه أمانًا عاطفيًا يكاد يكون غير معروف بيننا] «ص378[

تتشكّل خيبات الأمل في العلاقات في سياقات عدة، منها ما يتعلق بالمنغّصات الصغيرة في الحياة الحميمية المعاصرة، والتي تنشأ بسبب التواصل اليومي المفرط بين الشريكين، وترى المؤلفة –محقّة– أنها تجربة حديثة، أعني نمط التواصل الكثيف بين الزوجين أو الشريكين، فـ«إنتاج العلاقة الحميمية يكون بواسطة عدد من الاستراتيجيات اللغوية، والتي يهدف جميعها إلى تقليل المسافة بين شخصين، كالكشف عن الطبقات الأعمق للنفس، وتبادل الأسرار العميقة، وكشف النفس وحجبها» [ص386]، وهكذا «يضفي الشركاء الذين يعيشون معًا طابعًا مؤسسيًا على علاقتهم من خلال القرب وفق عدة طرق: التشارك في نفس المساحة والغرفة والسرير، والتشارك في الأنشطة الترفيهية، والتشارك في أداء "أصالة الذات" من خلال طقوس الأصالة» [ص387]، وهذا «يتناقض مع أنماط الحياة المنزلية بين النبلاء حتى منتصف القرن التاسع عشر أو أواخره، فالرجال والنساء –حينها– لا يشتركون بالضرورة في نفس غرفة النوم؛ كانوا معزولين في أوقات فراغهم، ولم ينقلوا باستمرار

عواطفهم ودواخلهم» [ص387]، ومن نافلة القول اعتبار أن ذلك التقارب المفرط من مسببات المعاناة الرومانسية، لأن «الألفة بالنسبة إلى العواطف بمثابة القرب البصري للإدراك. وهذا يعني أن بُعدك عن أي موضوع يسمح لك بتنظيمه في شكل ثقافي يمكنه جذب انتباهك واهتمامك بشكل أفضل» [ص389].

–مستخلص عام

تقول المؤلفة: «معاناة الحب [المعاصر] فقدت قوتها، ولم تعد قادرة على تقديم وضوح وجودي؛ لأنها لا تعبّر عن تعارض بين المجتمع والفرد، ولا تتعارض مع حسبان الفعل الاقتصادي، ولا تعطي تعليمات تجبر الذات على التضحية، أو الاستسلام لآليات ضبط النفس المعتادة؛ بل تشير فقط إلى الذات ومنافعها» [ص347]، وتتركّز تعقيدات وتناقضات العلاقات المعاصرة، ومسببات تعاساتها الذائعة في» **صعوبة تعبئة مجمل الذات بالرغبة في الآخر، وتأكيد الفردية المستقلة في أعماق أغوار الذاتية، والتبريد العام للعاطفة** «[ص422]، فالذات المنفردة تحاول اكتشاف عواطفها الخاصة، وتبني تفضيلاتها طبقًا لخيالاتها ونوازعها الغامضة والظاهرة، وتكابد لتثبيت الميول النفسية السائلة، وتأكيد الشعور بالانسجام تجاه شريك معين، وهو الشريك المبهر الذي نجح –بصعوبة– في تجاوز المعايير الدقيقة، وسط طوفان الصور والشخصيات المحتملة، وبرغم فيضان الفضاء العام المتجدد والإعلامي المجنسن، ثم تصارع هذه الذات العارية لأجل إنشاء علاقة من موقع حرّ ومستقلّ، تتخطّى مخاوف المستقبل الغامض، لأجل الالتزام بعلاقة طويلة المدى، ليس لها مصدر استدامة سوى رغبة الطرفين، ومصالحهما النفعية؛ مستندة –في كل ذلك– على عواطف جيّاشة من غير ذوبان، وانسجام نفسي تام من غير تبعيّة، ورغبات جنسية متسقة ومشبوبة. من فوهة هذا التوصيف الاختزالي تنبعث معظم التعاسات الرومانسية المعاصرة.

- **الكتاب** :صدر عن صفحة سبعة للنشر والتوزيع، بترجمة خالد حافظي، الطبعة الأولى، 2020م.

حدائق المجاز

قيل: شيئان لا نهاية لهما: البيان والجمال

(ابن الأثير ت637هـ)

(1)

ما الشعر؟ هل هو «حدائق خيالية تعجّ بضفادع حقيقية[1]»؟ أو هو «اتحاد كلمتين لم يكن يتوقع المرء بأنه يمكن جمعهما أبداً[2]»؟

سرّ اللذّة في سماع الشعر وقراءته تبدأ من الحروف، يشبّه ابن سنان الخفاجي (ت466هـ) «الحلق والفمّ بالنايْ، لأن الصوت يخرج منه مستطيلًا ساذجًا، فإذا وضعت الأنامل على خروقه ووقعت المزاوجة بينها سمع لكل حرفٍ منها صوت لا يشبه صاحبه، فكذلك إذا قطع الصوت في الحلق والفم بالاعتماد على جهات مختلفة سمعت الأصوات المختلفة التي هي حروف[3]»، فإذا أضفت لهذا "النايْ" الطبيعي عزف الاستعارة، وموسيقى المجازات أمكنك تفهّم حالة التوهّج الانفعالي عند الإنصات لقصيدة فخمة. بل يرى البعض أن روعة الشعر –أو حقيقته– تتحدد بمدى قدرته على توليد هذه الأحاسيس المتدفّقة، تقول الشاعرة الأمريكية إيميلي ديكنسون (ت1886م) «إذا بدأت أقرأ وشعرت أن قمة رأسي قد انتزعت؛ فإنني حينئذٍ أدرك أن ما أقرأه شعر! أهناك –يا ترى– طريقة أخرى؟[4]»، ويفضّل رشيد الخوري (ت1404هـ) «ما عنّف الأسماع لا ما شنّفا» كما يقول، ويذهب ابن الأثير (ت637هـ) إلى أن «خير القول **ما أسْكَر** السامع حتى ينقله عن حالته .[5]»

وهذا يصدق على أبي السائب المخزومي حين سمع مقطوعة عروة بن أذينة المشهورة التي أولها (إن التي زعمتْ فؤادكَ ملّها)، وهي أبيات في غاية الحسن، تكاد تسيل رقّة وعذوبة، فلما بلغ قوله:

منعت تحيّتها، فقلت لصاحبي:

"ما كان أكثرها لنا وأقلّها!"

فدنا، وقال: ''لعلَّها معذورةٌ

في بعض رِقْبَتِها''، فقلتُ: ''لعلَّها''

طَرِبَ لذلك، وقال: «هذا والله الدائم الصبابة، الصادق العهد... إني لأرجو أن يغفر الله لصاحب هذه الأبيات لحسن الظنّ بها، وطلب العذر لها»؛ وعُرض عليه الطعام، فأبى أن يأكل، وقال: «لا والله، ما كنت لأخلط بهذه الأبيات طعامًا حتى الليل.[6]»!

وهذا ''الطرب'' ينتج عن قدرة القصيدة على كسر التشابه في التلقّي والإنتاج للمعرفة والإحساس، بابتكار روابط وعلاقات وإشارات وتراكيب وصور مختلفة وغريبة وخفية تستدعي أحاسيس ومعرفة جديدة، أو تذكّر بمعارف غائبة، وأحاسيس منسيّة؛ تمتلئ بها الذات، وتغتني بسببها العواطف، كتب الناقد المعروف ماثيو أرنولد (ت1888م) إن «قوة الشعر الكبرى تكمن في قدرته على تناول الأشياء بطريقة توقظ فينا إحساسًا كاملًا، جديدًا، أليفًا بها[7]»، وجاذبية الشعر تتجلّى في رغبة النفس بالتحرّر من إكراهات المكان والزمان، وضرورات الركون لظواهر الأشياء؛ فـ«تصرخ النفس عاليًا لتنفكّ من القيود التي تمنعها من التغيّر —كما يقول الفيلسوف الإنجليزي هوايتهد (ت1947م)—، وهذا الانفكاك هو لبّ الرضى الفني، فهو يضيف إلى الخصب الدائم في التحصيل الذاتي للنفس، ويحقق المتعة، كما ينظّم كيان الإنسان الداخلي.[8]»

(2)

إن «المجاز يتدفّق من أفواه المبدعين مثل الرشح الطبيعي للأحاسيس الحيّة[9]»؛ قيل لبعضهم: لم تصفرّ الشمس عند الغروب؟ قال: من حذر الفراق. هذه صورة شعرية، وإن خلت من الوزن والقافية، فجودة الاستعارة والتشبيه مما يستدل به على «مقدار قوة الطبع، ويُجعل عيارًا في الفرق بين الذهن المستعدّ للشعر وغير المستعد له» كما يشير عبدالقاهر الجرجاني (ت471هـ)[10]، والتشبيه والتمثيل والاستعارة -كما يقول أيضًا- «أصول كبيرة، كأن **جلّ محاسن الكلام —إن لم نقل كلّها— متفرعة عنها وراجعة إليها**[11]»، بل إنّ النصّ أو البيت من الشعر الذي يخلو من الأوصاف والاستعارة «فإنه —في الغالب- ليس بشعر [12]» كما يرى ابن خلدون (ت808هـ). وقد احتفى كثير من المعاصرين بالصورة الشعرية؛ حتى قال عزرا باوند (ت1972م) -في كلمة ذائعة- «من

الأفضل أن تقدم صورة شعرية واحدة طوال الحياة من أن تنتج كتبًا عديدة[13]»، وتوخّوا المتعة الناجمة عن ابتكارها، يقول الشاعر الأمريكي روبرت فروست (ت1963م) «إن التوفيق في التقاط الصور اللفظية لا يقل متعةً عن التوفيق في ابتداعها.[14]»

يحكي الفيزيائي الأمريكي المعروف روبرت أوبنهايمر (ت1967م) أن أستاذه بول ديراك(ت1984م) –وهو فيزيائي انجليزي –قال له مرةً وسط ثلة من الطلاب: «لقد سمعت أنك تجمع بين نظم الشعر ودراسة الفيزياء»، فاعترف أوبنهايمر بهذه الجريمة، فتنهّد ديراك، وقال: «إنني لا أستطيع أن أفهم المسألة؛ فالمرء في العلم يحاول أن يقول ما لم يقله أحد من قبل، وأن يعبّر عنه بأسلوبٍ يفهمه الجميع، أما في الشعر...»، ولم يتمّ عبارته، بل خرج من المكان مشيعًا بضجيج الطلاب بالضحك والهتاف. بالضبط! في الشعر" **يحاول الشاعر يقول ما لم يقله أحد من قبلْ، وأن يعبّر عنه بأسلوبٍ يفهمه الجميع.**[15]"

لقد مثلّ الابتكار الشعري أهمية بالغة ينال بها الشاعر مكانة مرموقة فوق عرش البلاغة ومنصة البيان، إلا أن ابتكار المعاني وابتداع الصور بالغ العسر والصعوبة، ولا يكاد يحصّله إلا الأفراد النوادر، ممن هبّت عليهم رياح الإبداع، كما يعبّر عن ذلك الشاعر بيرسي شيلي (ت1822م) بقوله: «يشبه العقل أثناء الإبداع جمرة يكاد بصيصها يخبو، غير أنها بتأثير شيء ما غير مرئي –ربما كانت ريحًا تهبّ من حين إلى آخر– تنبعث فيها الحياة فتتألق لبعض الوقت[16]»، ويتفاقم الأمر إذا علمنا حجم التناقص الذي يجتاح خزّان المعاني الذي ورده ألوف الشعر منذ جرت العربية على الألسنة إلى يوم الناس هذا، وقد سبق الأوائل إلى «إلى كل معنى بديع ولفظ فصيح[17]»،ومن أجل هذا الشحّ في المعنويات الشعرية، اعترف القاضي الجرجاني (ت392هـ) بأن »من تقدمنا قد استغرق المعاني وسبق إليها، وأتى على معظمها، وإنما على بقايا: إما أن تكون تُركت رغبةً عنها، واستهانة بها، أو لبعد مطلبها، واعتياص مرامها، وتعذر الوصول إليها، ومتى أجهد أحدنا نفسه، وأعمل فكره، وأتعب خاطره وذهنه في تحصيل معنىً يظنّه غريبًا مبتدعًا، ونظمِ بيتٍ يحسبه فردًا مخترعًا، ثم تصفّح عنه الدواوين لم يخطئه أن يجده بعينه، أو يجد له مثالًا يغضّ من حسنه[18]»، بل قيل «ليس لقائل أن يقول إن لأحد من المتأخرين معنىً مبتدعًا، فإن قول الشعر قديم منذ نطق باللغة العربية، وإنه لم يبق معنىً من المعاني إلا وقد طرق مرارًا[19]»، وخالف حازم القرطاجني (ت684هـ) هذا الرأي، وذهب

إلى أن المتأخرين ربما أجادوا في الشعر؛ لتبدّل الأزمنة، وتجدّد صور وانكشاف أحوال لم يعهدها الأوائل، وعبارته: «قد يتأخر أهل زمان عن أهل زمان ثم يكونون أشعر منهم؛ لكون زمانهم يحوش عليهم من أقناص المعاني بسفوره لهم عن أشياء لم تكن في الزمان الأول[20]«، فخزّان المعاني يتدفق مع مرور الزمن بصور جديدة، وعلاقات مستحدثة، تنتظر شاعرًا يشرع لها دلوه، ويعبّ. إلا أن مذهب الجرجاني ينمّ عن خبرة راسخة في شعر العرب الأوائل والمولّدين، كما سيأتي بيانه .

ولا يزال الشعر الجيّد —كما كان دائمًا –نادر الوجود، لأن «الهجوم على عذارى المغاني المحميّة بحُجُب البواتر؛ أيسر من الهجوم على عذارى المعاني المحميّة بحُجُب الخواطر»، لا سيما »المعاني التي تستخرج من غير شاهد حال متصوّرة» بخلاف المعاني المشاهدة[21]، فلو حاول إنسان أن يصف حال حسناء باهرة الجمال كاملة الدلال، أكان من اليسير أن يقول كما قال المتنبي:

أتراها *لكثرة العشّاق* .. تحسب الدمع خِلْقةً في المآقي؟

فيتسلّل إلى هذا المعنى من خلف خواطر معظم الناس، ويسوقه لك في صورة تساؤل، وليس في جملة ناجزة، لتدرك من وراء ستار الألفاظ شدة فتنة تلك الساحرة، حيث أوقعت رهطًا في فخ الغرام، وأغرقتهم في لجج الدموع والالآم، وليس ذلك بعجيب؛ فقد قال الفرزدق من قبل:

منع الحياة من الرّجال ونفعها

حَدَقٌ تقلّبها النّساء مراضُ!

ولو عمد نبيةٌ إلى وصف أحداق محموم أو مريض، فهل يتهيأ له أن يقول كما قال بشارة الخوري:

عيناه عالقتان في نفقٍ

كسراجِ كوخٍ نصفِ متّقدِ

فجعلها متأرجحة لا ثابتة، وغائرة وليست على طبيعتها، وهي أيضًا ضعيفة الضوء، بالكاد تبرق، وجمع كل ذلك في ألفاظ قليلة، قوية السبك، متراصة الأجزاء. لا، سيتعذر عليه ذلك. وهل كان من الممكن أن يخطر ببال ذكي أن يلتقط هذه الصورة الشعرية التي قالها رشيد الخوري واصفًا صاحبته:

وأغمضتِ للتذكار عينيك لذةً

وأصغيت إصغاء الضرير إلى لحن

وسرّح ذهنك –إن شئت– في تصوّر "إصغاء الضرير" فإنه لم يصغِ إلا لاستحسانه للحن، وأظنّك ستجيب أنه لن يخطر بباله.

وغالب الظن أنه لا يتيسر لعين بصير أن تلتقط صورة نادرة تجمع الألم والحبّ كما فعل رشيد الخوري أيضًا حين قال:

أبكي وأضحك للعذاب كمرضعٍ

شدّ الوليدُ بشعرها المسترسلِ

فإنك إذا قرأت هذا المعنى انقدح في نفسك صورته القريبة، وتعجبّت كيف صاغ الخوري هذا المعنى بهذه السلاسة.

وإن شئت فلترحل إلى صورة متقدمة، وترى الحكم بن قنبر قد ضاقت نفسه، واكفهرّ خاطره، فأنشد:

ولولا اعتصامي بالمنى كلما بدا لي

اليأس منها لم يقم بالهوى صبري

ولولا انتظاري كل يوم جدى غدٍ

لراح بنعشي الدافنون إلى قبري

وقد رابني وهْن المنى وانقباضها

وبسط جديد اليأس كفيه في صدري

فانظر البيت الثالث كيف وقع له؟ فالأمل ضعيف لا يقوى على المصافحة، أما اليأس فقد بسط كفيه على موضع الهمّ ومجتمع الغمّ، وهو مع ذلك مستحدث جديد فلا تقوى النفس على دفعه، كما تقوى على رفع اليأس المستوطن. وقد قرأتُ مؤخرًا نتائج دراسة حديثة (2020م) أجريت على عينة تضم بعض الناجين من الانتحار، حيث توصلت الدراسة إلى أن هناك ثلاثة أسباب رئيسية -ذكرها الناجون- كانت سببًا في نجاتهم من قتل أنفسهم، وهي (1) :العلاقات، ولا سيما الأسرة، وخصوصًا الأطفال. (2) المساهمة في المجتمع من خلال التغيير الإيجابي ومساعدة الآخرين. (3) الأمل بالمستقبل .[22]وهذا السبب الثالث هو ما دعاني للإشارة إلى هذه الدراسة، فقد أشار له الحكم بن قنبر في البيت الثاني من المقطوعة التي نقلتها آنفًا، وإن لم يقصد إزهاق النفس، إلا أنه عبّر عن هذا المعنى الذي تنطوي عليه كثير من النفوس، وتقاوم به ألوان المشاق والأحزان، وهو التعويل على الأمل بالمستقبل.

وانظر في هذه الصور المتلاحقة التي نظمها بعض الشعراء الشباب من معاصرينا، حيث يقول واصفًا حالة التردد :(الشوقُ يزرعهُ واليأسُ يحتطِبُ)، ويكتب مصوّرًا ألم الفراق وبشاعته :(سلَّت كفوفَ وداعِها من غِمْدِها) وتأمل كيف استخلص هذا المعنى، وطابق بين حركة الكفّ الملوّحة وصفحة السيف المنتضى، ليقول لك أن الموت كامن فيهما .ويقول أيضًا واصفًا حسن عبارة أنثاه: (تُنَورِسُ الأحرفَ الخرساءَ إنْ نطَقَتْ بها)، ويعبّر عن الفزع من هوْل الجمال، وتتابع كتائب الحُسْن، فـ(العينُ والكحلُ والأهدابُ...مُحاربٌ جاءَ تتلوهُ عِصابته).

وكتب الشعراء عن تغيّر الزمان، وتبّدل الأحوال؛ فأكثروا، وذهبوا في الشكوى من وهن الشيخوخة، ونفور الحسان من الشيب كل مذهب، وقد عرف عمر أبو ريشة (ت1410هـ) ذلك كلّه، فكتب:

وأتيتُ مرآتي، وعطري في يدي

فبصرتُ ما لا كنت فيها أبصرُ

فخفضتُ طرفي ذاهلًا متوجعًا

ونفرتُ منها عاتبًا أستنكرُ

خانتْ عهود مودتي فتغيّرت

ما كنتُ أحسب أنها تتغيرُ!

فترك كل ما هنالك، ودبّ إلى المعنى دبيبًا خافتًا كما ترى، فاخترع صورة أخّاذة.

ولو تدبّرت تلك الصور المنتشرة في دواوين العرب المعشبة لرأيت أن كثيرًا مما يروعك ويأخذ بجنانك منها ما كان من قبيل عرض الخواطر المعنوية في تكوينات مادية، وتصاوير حسيّة مجسّدة، استعارةً أو تشبيهًا أو تمثيلًا أو مجازًا مرسلًا، وقد ذكر العلامة عبدالقاهر الجرجاني علةً فلسفية حلوة لذلك : »**العلم الأول أتى النفس أولًا من طريق الحواسّ والطباع، ثم من جهة النظر والروية، فهو إذن أمسّ بها رحمًا، وأقوى لديها ذممًا، وأقدم لها صحبة، وآكد عندها حرمة**؛ وإذ نقلتها في الشيء بمثله عن المدرك بالعقل المحض، وبالفكرة في القلب، إلى ما يُدرك بالحواس، أو يُعلم بالطبْع، وعلى حد الضرورة، **فأنت كمن يتوسّل إليها للغريب بالحميم، وللجديد الصحبة بالحبيب القديم**[23]«، فنشوة الطرب الناشئ عن تأمل جماليات الصور الشعرية إنما انبعث في النفس لكون الشاعر قد «فتح إلى مكان المعقول من قلبك بابًا من العين[24]«، وهذه الانفعال يكون للناظر في التصاوير المنحوتة، والرسوم المجسّدة، وكذلك الأمر في الشعر، فـ«الاحتفال والصنعة في التصويرات التي تروق السامعين وتروعهم... تفعل فعلًا شبيهًا بما يقع في نفس الناظر إلى التصاوير التي يشكّلها الحذّاق بالتخطيط والنقش[25]«، وقد أشار الفيلسوف الألماني ليسنغ (ت1781م) إلى هذه العلاقة بين الرسم والشعر، وهو يرى أن المحاكاة– [26]كما عند أرسطو– جوهر فن الفنان، فالرسم فن يحاكي المكان، والشعر فن يحاكي الزمان.[27]

(3)

لقد تباينت أنظار النظّار في مسالك التعليل لحسن الكلام الحسن، ومواطن الإجادة في الشعر العالي، فذهب القاضي الجرجاني (ت392هـ) إلى المقارنة بين صور المعاني وصور الأجسام، وقرّر أنك قد ترى الصورة بالغة الحسن، ثم ترى غيرها دونها إلا أنك تميل إلى هذه الثانية؛ «ثم لا تعلم –وإن قاسيت واعتبرت ونظرت وفكرت– لهذه المزية سببًا، ولما خصّت به مقتضيًا. [28]«ويرى الصفدي

(ت764هـ) أن «لكلام الفصحاء في حالة التركيب خواصّ لا يمكن التعبير عن ذلك الحسن الموجود فيها.[29]»

ويتابع الفقيه العلامة أبو الحسن سهل بن مالك (ت640هـ) مقارنة الجرجاني، فيذهب إلى تعذّر الإبانة عن خفايا الحسن في العبارات، وأن ذلك كما يقع في المعنويات يقع –أيضًا– في المحسوسات، ويسوق لذلك حكاية طريفة، يقول: «شهدتُ ذات مرة مناداةً على جارية، وقد بلغت مئتي دينار، فتواقف الناس فيها عن الزيادة، وظهر من الحاضرين فيها بعض زهادة، فدنا إليها سيدها فأسرّ إليه كلامًا، فمالتْ عنه متلفّعة برُدْنها، وازدادت بما فعلتْه حسنًا إلى حسنها، فأبدتْ من الحسن كلّ سرٍ لطيف، واتّقت بأحسن من يد المتجرّدة عند إسقاط النصيف، فَعَلَت بما فَعَلَت قيمتها وزادت، حتى تضاعفت أو كادت، ليس إلا لحسن ذلك الدلّ والإشارة، وذلك شيء –وإن أدركه الحسّ– فغير معربة عن كنهه العبارة .[30]»ولا يعجبني هذا المذهب، والرأي ما قاله العلامة عبدالقاهر في عبارة محكمة، وجملة شريفة» :**لابد لكل كلام تستحسنه، ولفظ تستجيده؛ من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة، وعلة معقولة، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذاك سبيل، وعلى صحة ما ادّعيناه من ذلك دليل**[31]»، ووقوع نوع من الغموض والاعتياص الذي قد يتخلل طرفًا من علل المعاني يجب أن لا يصرف المتأمل عن تطلب ما سوى ذلك، وأن لا يعوّد نظره الكسل[32]، ودعوى إعواز العبارة عن مكامن الحسن –لاسيما في المعاني المتشابهة– لا تسلّم، وإنما ترجع –غالبًا– إلى القصور في الصناعة، والضعف في البيان، وربما أن تقصير النقّاد في تتبّع وتحليل هذه المضايق، والتعويل على الذوق والدربة الخاصّة؛ هو ما دعا العلامة ابن دقيق العيد (ت702هـ) رحمه الله ليقول: «علم المعاني والبيان إلى الآن بعدُ ما أنضجته الطبيعة.[33]»

(4)

وقد كثُر في التراث النقدي العربي القديم الكلام والتصنيف عن السرقات الشعرية، وتفنن من صنّف في البلاغة والبديع في التبويب لها، والتنميق لأقسامها، سواء أكانت مسخًا أو نسخًا أو سلخًا، ولو محي هذا الباب من النقد لسقط شطر ما وصلنا في نقد المعاني من كتب التراث، أو كاد، وخَطَرَ لي أن فهم علة اعتناءهم بباب السرقات وما يتصل بها؛ سيوقف الناظر على فهمٍ أوفى، ويقوده إلى تبصّرٍ أتمّ؛ لبنية الشعر العربي العامة، وذلك أن الشعراء الأوائل –ممن وصل شعرهم كامرئ القيس أو ممن لم

يصل– قد افترعوا المعاني، وابتكروا الصور والتشبيهات، وصاغوا القوالب، فاتّبع عامة الشعراء بعدهم طريقتهم، وهذا ما لحظه ابن شرف القيرواني (ت460هـ) حين قال عن امرئ القيس: «مؤسس الأساس، وبنيانه عليه الناس؛ كانوا يقولون: (أسيلة الخد)، حتى قال: (أسيلة مجرى الدمع)، وكانوا يقولون: (تامة القامة) و(طويلة القامة) و(جيداء) و(تامة العنق) وأشباه هذا؛ حتى قال :(بعيدة مهوى القرط). وكانوا يقولون في الفرس السابق: (يلحق الغزال والظليم) وشبهه، حتى قال: (قيد الأوابد)، ومثل هذا له كثير، ولم يكن قبله من فطن لهذه الإشارات والاستعارات غيره، فامتثلوه بعده، وكانت الأشعار قبلُ سواذج، فبقيت هذه جددًا وتلك نواهج؛ وكل شعر بعدما خلاها فغير رائق النسج، وإن كان النهج[34]»، وتدريجيًا ارتسمت خطوط عريضة، وتشكلّت نماذج واضحة، وتبلورت قوالب متماسكة، في مختلف المعاني وشتى الأغراض الشعرية، ولذا غالبًا ما يفتتح النقّاد الكلام عن السرقات بذكر المعاني المشتركة، والتي يقال أنه لا معنى للتهمة بالسرقة فيها، لشيوع استعمالها، ومن هذه المعاني استيقاف الصحب، وتشبيه الجواد بالبحر والشجاع بالأسد، والعاشق بالمخبول، والحسناء بالشمس والقمر، وتشبيهها بالغزال في جيدها وعينيها، والمهاة في حسنها، وتشبيه سواد الشعر بالليل، والخدود بالتفاح، والريق بالخمرة والعسل، والثُديّ بالرمان، والقدود بالغصون، والأرداف بالكثبان والدِّعص، بل ويلحقون بذلك ما هو أخصّ، فيضاف للمشترك العام ما اشتهر من المعاني الشعرية؛ كتشبيه الطلل الذاوي بالخطّ الدارس، وبالوشم في المعصم، ولوم النفس على بكاء الدار، واستبطاء الصبر، وكوصف البرق بقبس النار أو مصباح الراهب[35]، وغير ذلك. وسأعود لاحقًا لبيان سبب تشابه الاستعارات والتشبيهات بين الشعراء، ليس في شعر العرب، بل في شعر سائر الأمم.

وقد صرّحوا بأن الشاعر الأعرابي لا يعوّل إلا على قريحته، أما الشاعر «المتأخر [فهو] **يطبع على قوالب، ويحذو على أمثلة**، ويتعلّم الشعر تعلمًا، ويأخذه تلقنًا [36]»كما يعبّر الآمدي (ت370هـ) رحمه الله، ويوصي أبو الحسن ابن طباطبا (ت322هـ) من رام نظم الشعر أن يديم النظر في الأشعار العالية للمتقدمين، لترسخ أصولها في قلبه، وتثبت معانيها في نفسه، «فإذا جاش فكره بالشعر أدى إليه نتائج ما استفاده مما نظر فيه من تلك الأشعار[37]»، وبهذا ينشأ المتأخر مكرّسًا لنمط معين من المعاني، وشكل محدد من الأغراض.

ومن هنا يتبين لك أن باب السرقات يندرج ضمن هذا التشكيل العام لبنية القصيدة العربية القديمة، فدراسة كيفيات تعامل الشعراء مع المعاني التي قالها الشعراء من قبلهم تكشف عن جوهر إبداع الشاعر العربي، وتظهر اقتداره البياني، فهو يكتب القريض في هذا السياق المترابط من المعاني المتوارثة ومكمن العبقرية تتجلّى في تطويره لهذه المعاني، أو نقلها من باب إلى آخر، وقد يشارك في اختراع معانٍ لم يسبق إليها، وهي المعاني ''العُقْم''، إلا أن هذا في غاية الندرة، وتفرّد الشاعر المتأخر حينها يكون بتفاعله مع التراث والنسق الشعري الذي ورثه، وطبيعة تصرّفه في المعاني المرسومة والتنويع عليها، وتجويد اللفظ وتحسين النظم، وإتقان المطلع والمقطع.

وتبعًا لهذا التصوّر؛ يرى الناقد الجزائري جمال الدين بن الشيخ (ت1426هـ) أنه «لا وجود لعزلة المبدع في الشعر العربي، بل -أكثر من ذلك- لا يمكن تصور فعل فردي ينبثق بمجهوده الخاص عن حالة شعرية معطاة، إن الشاعر يلتحق بمصيره، ولا يحدده لنفسه. وهو يفرض نفسه بقدر ما ينجز النمط المتولّد عن الشروط التي تملي الإبداع وتهيمن عليه. إنه الشخص الذي يستجيب لتوقّع، ويعبّر عن مثال بشكل أفضل، وتتقاطع تجربته الشعرية -بالضبط- مع تجربة الفئة الاجتماعية المحظوظة التي يكتب لها[38]»، فالجمهور المتلقّي للشعر القديم يتوقّع نوعًا معينًا من النظم والمعنى، بل يتوقّع القوافي أيضًا، وقد ذكر النقّاد من أنواع البديع ما يسمونه ''الإرصاد'' وبعضهم يسميه ''التسهيم''[39]، وحقيقته «أن يبني الشاعر البيت من شعره على قافية قد أرصدها له، أي أعدّها في نفسه، فإذا أنشد صدر البيت عُرف ما يأتي به في قافيته[40]»، قال ابن الأثير: «وذلك من محمود الصنعة؛ فإن خير الكلام ما دلّ بعضه على بعض[41]»، وافتخر ابن نباتة بذلك:

خُذها إذا أنشدتْ في القوم من طربٍ

صدورُها عُلِمَتْ فيها قوافيها

ينسى لها الراكبُ العجلانُ حاجتَه

ويصبحُ الحاسدُ الغضبانُ يطريها

وهذا الاندماج شبه المطلق في "تجربة" الجماعة لا يعني إلغاء الفرد لصالح النسق والبنية -كما يعتقد بن الشيخ على الأقل-، ولا يوجب القول بأن الشعراء ليسوا سوى «وعي مجرد يقتصر على تسجيل ما بخارجهم، ولا يُختزل خيالهم الإبداعي إلى مجرد موضع لأواليات=] *ميكانيزمات* [عاكسة، إلا أن أمرًا بديهيًا يفرض نفسه، فالإبداع يبدو —مع بعض الاستثناءات القليلة جدًا- ساعيًا إلى تشغيل اللغة واستغلالها أقل مما يكون نزوعًا إلى امتلاك شيء.[42]»

إذًا؛ لا يبتكر الشاعر العربي معانيه من تلقاء نفسه، بل هو «يجمع كلمات وصورًا حسب شبكات تحمل في ذاتها مبادئها التنظيمية، وهو لا يجعل الواقع يتجلّى في اكتماله الأكبر، وفي تنوّع الرؤى التي يفرضها، بل يمتلك ترسانة لغوية —بالمعنى الواسع للكلمة- تسمح له بتناول أي موضوع، لا بالمعرفة المباشرة لهذا الموضوع، بل بمعرفة الألفاظ التي تدلّ عليه، فهو يمكن أن يحبّ دون أن يعرف الهوى، ويمكن أن يبكي دون أن يعاني الألم، ويمكن أن يسكر بدون خمرة[43]»، وهذا ما يفسّر سيادة النماذج والترسيمات —وإن شئت الكليشيهات- في تاريخ الأدب العربي، بل واستمرار القوالب ذات المنزع الصحراوي في التشبيهات والصور والأغراض لدى شعراء المدن والبيئات "البرجوازية.[44]"

والخلاصة التي يقررها ابن الشيخ أن «كل اعتراف شخصي يظل ممنوعًا، وكل ذكر لمصير فردي لا يقبل إلا إذا كان قابلًا للتعميم... إن الشاعر يمكنه مثلًا أن يتغنّى بالحب دون أن يحبّ، ويكفيه للتعبير عن الرؤية الغنائية لعالمٍ ما نُبل لغته، وإيقاعه وجلال حليته المعجمية[45]»، لذا فمعظم محاولات الخروج عن النسق الشعري العربي لم تتلقى بالقبول، فقوة النسق تخضع كل محاولات التجديد لمنطقها، إما برفضه وذمّه لخروجه عن المعايير، وإما بإدماجه داخل التنظيم النسقي للنماذج الشعرية المعترف بها .[46]وهذا رأي فيه من تطرّف النظرية وحرفيّة التجريد ما فيه، كما يتضمن تقزيمًا لإمكانات الشاعر العربي، وإلغاءً مطلقًا لفرديته التي تناسب سياقه التاريخي الممتد، وإن كانت لا تنسجم —بالتأكيد- مع فردانية الحداثي، وتقليعاته الذاتية المفرطة.

وأجدني في هذا المقام أميل إلى رأي الناقد السوداني عبدالله الطيب (ت1424هـ) رحمه الله الذي يقرّ بأن «تشابه النماذج مما يخشى معه ضياع الصدق والحرارة اللذين يكونان في تجربة الشاعر الفردية[47]»، إلا أن هذا التشابه في النماذج يتولّد -جزئيًا على الأقل- من التشابه بين الناس في التجربة والشعور، وقبل ذلك من التماثل في الإنسانية والكينونة، وهذا التشابه هو «تشخيص مثل

أعلى تضمحل معه أوجه الخلاف بين التجارب الفردية والشاعر، وهو فرد يعمد إلى أن تتّحد تجربته الخاصة مع المثل الأعلى النموذجي، **فعلى مقدار صدقه وحرارته ومقدرته على البيان؛ تكون معاني الصدق والحرارة والإبانة في النموذج الذي يعرضه.**[48]»

وعبدالله الطيّب يذهب إلى أن تشابه النماذج والقوالب الشعرية في باب النسيب والغزل العربي خاصة كان قد لجأ إليه الشعراء للتخفّي عن أعين الرقباء، وقالة السوء، «فمتى تشابهوا في القول أمنوا أن يظنّوا بريبة فيه[49]»، وهذه الممارسة المضمرة أفضت بهم إلى تكريس القوالب من جهة، وإلى تجويدها من جهة أخرى، يقول الطيّب: «لما اتلأبّ بهم التشابه طلبًا للتقية جعلوه طريقة من طرائق الفن والتمسوا له التجويد والإحكام، ثم إن طلب التجويد والإحكام نفسه دفعهم دفعًا إلى التمسك بهذه الطريقة والحرص عليها[50]»، وتتفاوت مقدرة الشعراء في «الإيحاء بالتجارب الغرامية الفردية داخل النموذج النسيبي المتواضع عليه نفسه، أو داخل القصيدة التي يفتتح بها، أو يعنّ فيها[51]»، و«كلما دنت التعمية والإبهام -في شعر النسيب- من شكلية النموذج بالأمر المراد أن يوحي به أو يومأ؛ زادت بعدًا وكثف ظلّها، وكلما ابتعدت عن شكلية النموذج، أو قلْ رامت أن تبتعد؛ إما بتحوير فيه، أو إدخال معنىً جديد عليه، أو ما هو من هذا القبيل أيًا كان؛ فإنها تزداد قربًا منا، ويمتد ظلالها شعاع من الوضوح.[52]»

ومع كون تحليلات الطيّب في هذا الموضوع تعتمد جزئيًا على الذوق والإحساس الذاتي إلا أني أجدها أكثر معقولية، وأقرب مأخذًا؛ لفهم التركيبة المعقدة لتشكّلات البنية الشعرية في القصيدة العربية القديمة، وتجاوز الارتكاز على الثنائيات البنيوية التقليدية بين الشاعر/المجتمع، والتجربة الذاتية/الجماعية.

ومما يلتحق بذلك ما يذكر عن شعر العميان كبشار والمعرّي؛ فإنك إذا استحضرت ما أوضحته في هذه الفقرة، بان لك أن شعر المكفوف الجيّد إنما وقع له لكونه «يعتمد "الكليشيهات" ويليّنها[53]»، ويحسن النقل والتشكيل والتركيب على القوالب والنماذج الشعرية المتوارثة، فيذهب كثير من الانبهار بالصور "البصريّة" التي تجدها في شعر هؤلاء.

(5)

من أين تأتي الاستعارات؟ يسرد الكاتب والناقد الأرجنتيني خورخي لويس بورخيس (ت1986م) حزمةً من أنماط الاستعارات كالعيون والنجوم، والنساء والأزهار، والحياة والحلم، والأنهار والزمن، والموت والنوم، والمعارك والحرائق، ويتساءل لماذا تتكرر الأنماط نفسها من الاستعارات في دواوين شعراء العالم؟، ويرى أن آلاف الاستعارات «يمكن أن تحال إلى عدد قليل من الأنماط الأساسية[54]»، إلا أنه يقابل هذه المحدودية الشديدة للأنماط ثراءً واتساعًا كبيرًا –يكاد يكون غير متناهٍ– في التنويعات الاستعارية الممكنة داخل هذه الأنماط.[55]

يتأسس الجواب عن علة تشابه الاستعارات العالمية بالإقرار بأن «التصورات البشرية ليست انعكاسات لواقع خارجي، بل هي تتشكّل بواسطة أجسادنا وأدمغتنا، وخاصة بواسطة نسقنا الحسي الحركي[56]»، ومن ثمّ فإننا –كما يقول جورج لايكوف ومارك جونسون» –**نكتسب نسقًا واسعًا من الاستعارات الأولية آليًا، وبصورة لاواعية، إذ نكتفي بالاشتغال بالطرق العادية التي نشتغل بها في عالمنا اليومي منذ سنواتنا الأولى، وبسبب الكيفية التي تتكوّن بها ترابطاتنا العصبية خلال مرحلة الدمج؛ نفكر كلنا –بصورة طبيعية– مستخدمين مئات من الاستعارات الأولية**[57]»، ويورد لايكوف وزميله أمثلة لتوضيح ذلك، فانظر في هذه الاستعارات الأولية: الطفل يشعر بالعاطفة و"يحسّ" بالدفء، أو "الحرارة" في مجاله الحسيّ الحركي، فعندما يعامل بلطفٍ وحنوْ يتحصّل لديه هذا الإحساس وتتكوّن لديه هذه "الاستعارة". (والتعبير هنا بالدفء لدى الإحساس بالمشاعر اللطيفة؛ تعبير أعجمي، ومبعثه طبيعة البيئة في بلاد المتكلم ونمط الجغرافيا «فالحرارة والدفء هو منبعث اللذة والنعمة في بلادهم الباردة، كما أن البرودة والخصَر [58]منبعث النعمة واللذة في بلاد العرب الحارّة، ومن ثمّ يقولون "عيش بارد"، و"برد الفؤاد والكبد" و"ثلج الفؤاد والصدر[59]«"، وهو معنى مدرك عند المتقدمين، فقد قال البغوي رحمه الله في معنى "قُرَّةَ أَعْيُنٍ": «القرّة أَصْلُهَا مِنَ الْبَرْدِ، لِأَنَّ **الْعَرَبَ تَتَأَذَّى مِنَ الْحَرِّ وَتَسْتَرْوِحُ إِلَى الْبَرْدِ**، وَتُذْكَرُ قُرَّةُ الْعَيْنِ عِنْدَ السُّرُورِ، وَسُخْنَةُ الْعَيْنِ عِنْدَ الْحُزْنِ.([60]»

ومن الأمثلة أيضًا على الاستعارات الأولية: تجربة الطفل وإحساسه بكبر الحجم وكونه دال على الأهمية، لأنه يرى الأشياء الكبيرة –ومنها والده– مهمة، وقوية، وتهيمن على مجاله البصري، وقسْ

على ذلك سائر الاستعارات الأولية، مثل العلاقة بين السعادة والارتفاع، والحميمية والقرب، والصعوبة والثقل، والزمان والحركة، والتحكم والاعتلاء، والمعرفة والرؤية.

وإذا ثبت ذلك تكون الإجابة على سؤال: لماذا تظهر نفس الاستعارات في لغات مختلفة جدًا في العالم كله؟» **لأن هذه الاستعارات تنشأ من تجربة اشتغالنا في العالم، من تجربة التجسيد [أو الخبرة الجسدية] اليومية التي ترتبط بنا أشد الارتباط**[61]«، ولأن البشر يملكون الأجساد نفسها، ويعايشون التجارب البدنية ذاتها؛ فلذلك تتولّد في خواطرهم التشابهات الاستعارية.

(6)

عانى جون ستيوارت ملْ اكتئابًا طويلًا ومزاجًا مكفهرًا في أوائل العشرينات من حياته، وفي خريف 1828م شرع في قراءة الشعر، ووجدها في ذلك سلوىً وبهجة كبيرة، وكتب في مذكراته عن هذه التجربة» :كان ما جعل قصائد ووردزورث دواءً شافيًا لحالتي العقلية هو تعبيرها –لا عن الجمال الخارجي وحده بل– عن حالة المشاعر، وعن التفكير الذي تلوّنه المشاعر في ظل ما يثيره الجمال في نفس الإنسان. بدا ذلك لي كأنه تثقيف الإحساس عينه، الثقافة التي كنت أنشدها. وفي تلك القصائد بدا لي أنني أستمد المسرّة من منبع في داخلي: متعة شعورية، ومتعة تأملية يستطيع كل كائن بشري أن يشارك فيها.[62]«

---

[1]تنسب للشاعرة الأمريكي ماريان مور (ت1972م)، انظر: ج.هيليس ميلر، عن الأدب، ص41، ترجمة سمر طلبة، نشر المركز القومي للترجمة، ط1 2015م.

[2]تنسب للشاعر المكسيكي النوبلي وكتافيو باث (ت1998م)، انظر: الشعر بألسنة الشعراء، صحيفة الاتحاد، 2015/8/12م.

[3]ابن سنان، سر الفصاحة، ص18، تحقيق عبدالمتعال الصعيدي، نشر مطبعة محمد علي صبيح، ط1 1372هـ. لا تنفرنّ من التشبيه بالناي، فإن النبي e أجاب عند سؤاله عن كيفية مجيء الوحي

بأنه مثل صلصلة الجرس، وقد نهي عن الجرس، وجاء في الحديث أن "الملائكة لا تصحب رفقة فيها جرس"، -واستشكل بعضهم ذلك كما قد تستشكل هنا- والجواب كما يقول السيوطي (ت911هـ) رحمه الله:«لَا يَلْزَمُ فِي التَّشْبِيهِ تَسَاوِي الْمُشَبَّهِ بِالْمُشَبَّهِ بِهِ فِي كُلِّ صِفَاتِهِ، بَلْ يَكْفِي اشْتِرَاكُهُمَا فِي صِفَةٍ مَا، وَالْمَقْصُودُ هُنَا بَيَانُ الْحِسِّ، فَذَكَرَ مَا أَلِفَ السَّامِعُونَ سَمَاعه تَقْرِيبًا لأفهامهم». انظر: سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي، ج1 ص485، نشر دار المعرفة.

[4] ورد في: الزابيث درو، الشعر كيف نفهمه ونتذوقه، ص104، ترجمة محمد الشوش، نشر مكتبة منيمنه–بيروت، ط1 1961م.

[5]ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج1 ص286، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، نشر دار الرفاعي، ط2 1403هـ.

[6]الحصري القيرواني، زهر الآداب وثمر الآداب، ج1 ص206، تحقيق صلاح الدين الهواري، نشر المكتبة العصرية، ط1 1426هـ.

[7] ورد في: الزابيث درو، مصدر سابق، ص41.

[8] المصدر السابق، ص37. ويقول الشاعر الإنجليزي الفريد هاوسمان (ت1936م): «إن مهمة الشعر تنسيق أحزان العالم.«!

[9] سيسل دي لويس، الصورة الشعرية، ص29، ترجمة أحمد نصيف وزملاؤه، منشورات وزارة الثقافة والإعلام بالعراق، ط1 1982م.

[10]عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص191، تحقيق محمود شاكر، نشر دار المدني، طبعة1 1412هـ.

[11]عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص27.

[12]ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج1 ص225، تحقيق إبراهيم شبوح، نشر القيروان للنشر ط1 2007م.

[13] ورد في: سيسل دي لويس، مصدر سابق، ص29.

[14] ورد في: الزابيث درو، مصدر سابق، ص38.

[15] انظر: أرشيبالد مكليش، الشعر والتجربة، ص47-48، ترجمة سلمى الخضراء الجيوسي، نشر دار اليقظة العربية، ط1 1963م.

[16]بيرسي شيلي، دفاع عن الشعر، ص97-98، ضمن: وليام هازلت، مهمة الناقد، ترجمة نظمي خليل، نشر الدار القومية للطباعة والنشر. وقد نقلت العبارة نفسها من ترجمة أوضح: ج.هيليس ميلر، عن الأدب، ص115.

[17] ابن طباطبا، عيار الشعر، ص11، تحقيق عباس عبدالساتر، نشر دار الكتب العلمية، ط2 1426هـ.

[18]القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومة، ص214-215، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم وعلي البجاوي، نشر مطبعة عيسى البابي الحلبي.

[19]وقد أورد ابن الأثير هذا القول وردّه في: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج2 ص24، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، نشر دار الرفاعي، ط2 1403هـ. وانظر: الحسن بن وكيع، المنصف للسارق والمسروق منه، ج1 ص6، تحقيق محمد يوسف نجم، نشر دار صادر، ط1 1412هـ.

[20]حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص378، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، نشر دار الكتب الشرقية.

[21]ابن الأثير، مصدر سابق، ج2 ص24.

[22] ,Wendy L. Patrick, 3 Reasons for Living Cited by Suicide Survivors, Aug 2020,

وهو متاح على موقع.(psychologytoday)

[23]عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص27.

[24]المصدر السابق، ص129.

[25]المصدر السابق، ص342.

[26]واجه التصور القديم عن الشعر الذي يرى أنه محاكاة أو تقليد للطبيعة، بغرض التثقيف والإعجاب؛ دحضًا واسعًا في العصور الحديثة، **أولًا :بتحويل فكرة المحاكاة من حيث علاقة بين العمل الفني والعالم الخارجي، إلى تكريس المحاكاة في "الخلق" نفسه، وقد أفضى ذلك إلى مظاهر تقديس الفن، وتمجيد "الخلق" الإنساني، وتعظيم المبدع باعتباره "خالقًا "لعالم صغير .وثانيًا: بنقل غرض الشعر وجوهره من المحاكاة والتثقيف؛ ليكون هدف الشعر إنتاج الجمال. ثم تطورت هذه التحولات في مسيرة التاريخ النقدي للجماليات الحديثة، ليصعد مفهوم تأمل الجمال، ويتراجع منظور المبدع أو "الخالق**[26]"، يشرح الناقد تزفيتان تودروف (ت2017م) تداعيات هذا الانقلاب المعاصر: «كانت البحوث حول الفن تتناول التصنيع والإرشادات الموجهة للشاعر وللرسام وللموسيقي. ثم غدونا من الآن فصاعدًا نتعلق بوصف صيرورة المنظور، ونحلل حكم الذوق، ونثمن القيمة الجمالية... حتى منتصف القرن التاسع عشر كان تعليم الآداب في فرنسا إنتاجًا للبلاغة "كنا نتعلّم كيف نكتب"، [ثم أصبح التعليم عبارة عن] تبنّي منظور للتاريخ الأدبي "صرنا نتعلم كيف نقرأ"». تزفيتان تودروف، الأدب في خطر، ص29، ترجمة منذر عياشي، نشر دار نينوى، ط1 2011م .ولاحظ مفردة "الخلق" التي يستشكلها بعضهم وهو تعبير متداول عند وصف الإنتاج الفني بأنواعه، وهو استشكال صحيح، فقد سَرَت نفحة مارقة في الفكر الغربي الوسيط –فما بعده– تمنح الإنسان صفة الخلق، تضاهى بذلك الفعل الإلهي، وتجعله "إله آخر"، أو "إله فانٍ". انظر: تزفيتان تودروف، مصدر سابق، ص25.

[27]تزفيتان تودروف، مصدر سابق، ص33.

[28]القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومة، ص312. وهذا المعنى شائع عند شيوخ البلاغة المتأخرين انظر: الآمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، ج1 ص411، 414، تحقيق السيد أحمد صقر، نشر دار المعارف، ط6 2017م .و: ابن الأثير، مصدر سابق، ج1 ص425. و: ابن رشيق، العمدة في صناعة الشعر ونقده، ج1 ص191، تحقيق النبوي شعلان، نشر مكتبة الخانجي، ط1 1420هـ.

[29]الصفدي، نصرة الثائر على المثل السائر، ص55، تحقيق محمد سلطاني، نشر مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق. وفي عبارته ركاكة كما ترى.

[30]وردت في: حازم القرطاجني، مصدر سابق، ص372-373. والحقيقة أن الحكاية –على لطفها– تؤكد خلاف ما ذهب إليه، فقد أبان للقارئ عن مشهد الفعل وعلته وأثره وما فيه من الدلال والتغنج، وكل ذلك بواسطة العبارات التي يقول أنها غير معربة.

[31]عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص41، تحقيق محمود شاكر، نشر دار المدني، طبعة3 1413هـ

[32]انظر: عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص292، ونقل عن الجاحظ عبارة فاضلة للحثّ على النظر في العلم، وترك التواكل على أنظار المتقدمين، وتهم الاكتفاء بذلك، يقول أبو عثمان رحمه الله: «لو أنَّ علماءَ كلِّ عصرٍ ترَكُوا الاستنباطَ لِمَا لَمْ يَنتهِ إليهم عَمَّن قَبْلَهم، لرأيتَ العِلم مُختلاًّ. واعلمْ **أنَّ العلمَ إنما هو معدِنٌ، فكما أنه لا يمنعك أن ترى ألوف وِقْرٍ قد أُخرجَتْ من معدنِ تبْرٍ، أنْ تطلُبَ فيه، وأن تأخُذَ ما تَجد ولو كَقَدْرِ تُومةٍ، كذلكَ، ينبغي أن يكون رأيْكَ في طلبِ العلمِ**»، ولم يجد محمود شاكر هذا النص في كتب الجاحظ المطبوعة.

[33]الصفدي، مصدر سابق، ص86-87.

[34]ابن شرف، رسائل الانتقاد، ص243-244، ضمن: محمد كرد علي، رسائل البلغاء، نشر دار الكتب العربية الكبرى، ط1 1331هـ.

[35] الجرجاني، الوساطة، ص184-185. وقارن بـ: كتاب التشبيهات لابن أبي عون، و: كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، لمحمد بن الكتاني.

[36] الآمدي، مصدر سابق، ج1 ص259.

[37] ابن طباطبا، مصدر سابق، ص16.

[38] جمال الدين بن الشيخ، الشعرية العربية، ص293، ترجمة مبارك حنون وزملاؤه، نشر دار توبقال ط2 2008م.

[39]انظر: ابن أبي الأصبع، تحرير التحبير، ص263 وما بعدها، تحقيق حنفي شرف، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة.

[40]ابن الأثير، مصدر سابق، ج3 ص245. وانظر: الآمدي، مصدر سابق، ج1 ص299، و : السبكي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، ج2 ص235-236، تحقيق عبدالحميد هنداوي، نشر المكتبة العصرية، ط1 1423هـ.

[41]المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

[42] جمال الدين بن الشيخ، مصدر سابق، ص294. بتصرف.

[43] جمال الدين بن الشيخ، مصدر سابق، ص294. بتصرف واختصار.

[44]انظر: المصدر السابق، ص295.

[45] المصدر السابق، ص296. بتصرف.

[46] انظر: المصدر السابق، ص295.

[47]عبدالله الطيب، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، ج3 ص289، نشر وزارة الإعلام بالكويت ودار الآثار الإسلامية، ط2 1409هـ.

[48] المصدر السابق، والصفحة نفسها.

[49] المصدر السابق، ج3 ص288.

[50] المصدر السابق، والصفحة نفسها.

[51] المصدر السابق، ج3 ص303.

[52] المصدر السابق، ج3 ص319. بتصرف. وانظر: المصدر نفسه، ج3 ص329.

[53] المصدر السابق، ج3 ص534.

[54] خورخي بورخيس، صنعة الشعر، ص59، ترجمة صالح علماني، نشر دار المدى، ط2 2014م.

[55]المصدر السابق، ص51.

[56] جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد–الذهن المتجسد وتحديه في الفكر الغربي، ص61، ترجمة عبدالمجيد جحفة، نشر دار الكتاب الجديد، ط1 2016م.

[57] المصدر السابق، ص91.

[58]أي: البرودة أيضًا، والخصر البارد من كل شيء، كما في اللسان.

[59] عبدالقادر المغربي، تعريب الأساليب، ص339، مجلة مجمع اللغة العربية الملكي، ج1، نشر المطبعة الأميرية ببولاق، ط1 1353هـ. وقد دلّني على هذا الموضع أستاذنا فضيلة الدكتور عبدالرحمن بن قايد سلمه الله. وقد ذكر العلامة المغربي –رحمه الله – من الأمثلة على الأساليب الأعجمية المحضة قولهم "قُبلة حارّة"، والوصف بالحرارة في التعبير الأجنبي يراد به فعل القُبلة على جهة التمكّن، وما يخالطها من الرغبة والاشتهاء، وما يصاحب ذلك من "حرارة النفس والجوف" كما يقول الشيخ نفسه، ومن ثمّ فلا يكون هذا التعبير من قبيل الأعجمي المحض.

[60]البغوي، معالم التنزيل، ج6 ص99، تحقيق محمد النمر وآخرين، نشر دار طيبة، ط1 1411هـ.

[61] جورج لايكوف ومارك جونسون، مصدر سابق، ص219.

[62]جون ستيورات مل، سيرة ذاتية، ص117، ترجمة الحارث النبهان، نشر دار التنوير، ط1 2015م.

لماذا تروج الاقتباسات؟

يمكن الوصول لإجابات تقريبية عبر تأمل أسباب وهج الفقرة أو الجمل القصيرة:

١ -البساطة، أي عدم التركيب، فلا تحتاج لكدّ ذهن، ولا تفكير طويل، لأنها لا تتضمن سياق جدلي أو افتراضات نظرية، وبنية دلالية ومنطقية، وهذا يناسب المزاج العقلي العمومي، ويوهم المتلقي بالاكتفاء المعرفي.

٢ -اعتمادها كثيراً على وقع الألفاظ، مثل قوة المفارقة، والرنين الجرسي، والنبرة الشعرية. وهو اعتماد يسعى لاستثارة العواطف والانفعالات، ويعطل أو يضعف المحاجة البرهانية. ويستخدمها بعض الكتّاب لأهداف ثورية، ورفضًا لأي تفكير فلسفي نسقي، كما يقول إميل سيوران عن الكتابة الشذرية أنها تعبّر عن» **نفور من التحليل والبرهنة، فهي تتيح التعبير عن حالات مؤقتة ولحظات انفعالية، وحقائق جزئية ومتحيزة**«، لذا فالتناقض سمة شائعة في الاقتباسات، أو النمط الشذري في الكتابة.

ولنفس هذه الأسباب تستخدم الحملات الانتخابية والأحزاب السياسية والمؤسسات الإعلامية وأية مؤسسات أو أنظمة تهدف إلى الحشد والتعبئة الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية جملًا قصيرة أو ''شعارات'' مكثفة تعبّر بحرفية عن رؤيتها المروجة.

٣ -سهولة التداول: وقد ساهمت شبكات التواصل في ترويج هذا النوع من المعرفة بإسراف، وهذه السهولة تكشف -أيضًا- عن تفاقم الشعور العام بالملل والسآمة.

٤ -إيهامها بالخلاصة: فهي مباشرة وتوحي باختزال الخبرة أو التجربة؛ لاحتوائها على القطع والتركيز وإهمال الاستثناءات والنقد المضاد.

٥ -تناسبها مع مزاج السيولة الحديث عمومًا: وهو مزاج مفكك، ومتناقض، وملول، ومحبط، وناقص، وفوضوي.

٦ -تمنح الجمل القصيرة صوتاً لمن لا صوت له: بالضبط كما تفعل الأبيات الشعرية السائرة والأمثال الشائعة، فهي تقدم للمستهلك صيغة لغوية جذابة ومنمقة تفسّر، أو تبرر، أو تسوّغ، أو تعقلن، أو تسهّل، أو تشعره بقوة ورصانة أفكاره أو أفعاله.

بعد أن كتبت ما سبق أعدت النظر فيه فوجدت أنه يتضمر نظرة قدحية في الظاهرة عمومًا (كثرة الاقتباسات)، إلا أن للاقتباسات فوائد جديرة بالتقدير، كاختصار الخبرة، وإثارة التأمل، أو الاستمتاع بالصورة المجازية.

لاحظت أيضًا أنك -إذا تناولت الأمر بجدية -ستضطر للتخلي عن الاستشهاد أو الاحتجاج بالأمثال الشعبية، المقولات الفلسفية، والاقتباسات النفسية، لأنك ستكتشف مع مرور الوقت أن كل خاطر -تقريبًا- وهاجس يعنّ لك، وكل سلوك تتردد في القيام به قد قيل فيه أمثال واقتباسات ومقولات تؤيده ببراعة، للأسباب المذكورة أعلاه.

الذات والدولة لدى ربورت موزيل

(1)

قُدّر لروبرت موزيل –الروائي النمساوي البارز– أن يعيش في واحدة من الفترات المؤثرة في التاريخ الحديث، حيث امتدت حياته في المدة ما بين 1880م حتى وفاته عام 1942م. اشتغل موزيل في بداية حياته بدراسة الهندسة في شتوتغارت، وتخرّج مهندسًا عام 1901م، ثم تركها واتجه إلى برلين لدراسة الفلسفة وعلم النفس، وحصل على الدكتوراه في الفلسفة عام 1908م، وكتب بضعة روايات، ومسرحيات، ومقالات، ثم انشغل بكتابة رواية طموحة (رجل بلا صفات)، مكث في تدوينها قرابة العشرين عامًا، وصدرت في أكثر من 2000 صفحة، ترجم إلى العربية الجزء الأول منها، وقد نالت الرواية بعد صدورها بزمن احتفاءً كبيرًا باعتبارها تمثّل» **التصوير الأمثل للإنسان الحديث**.[1]«

أدرك موزيل الانهيار الأخلاقي والاجتماعي والفكري الذي نتج عن «فشل النخبة الأوروبية الليبرالية منذ سبعينات القرن التاسع عشر في إدراك أن المعتقدات السياسية والاجتماعية الموروثة عن عصر الأنوار لم تكن تفي بمتطلبات الحضارة الكبرى الجديدة التي بدأت بالنمو في المدن[2]»، واستعمل كل إمكانياته التحليلية، ونفاذ بصيرته النقدية في كشف ملامح هذا الانهيار، ووصف سياقاته، وتصوير تجلياته.

(2)

في عصرنا هذا يصعب على غير سكّان المدن –لا سيما العواصم الكبرى– إدراك الجهد المرهق الذي يبذله الإنسان العادي في حياته اليومية، وسط شلالات الصخب والضجيج، وزحام الطرق وتراكم البشر، وأمواج الدعاية وشاشات الإعلانات، وصفوف الطوابير، وأوقات الانتظار، وتعقيد الإجراءات، وملاحقة الضرائب والمخالفات، وتزايد التلوث البصري والسمعي، إلى جوار التلوث المعتاد للهواء والماء. قبل قرابة القرن يرصد موزيل هذا الجهد الكبير لا بالنسبة للإنسان العامل والموظف المكافح مثلًا فهذا أمر مفروغ منه، بل يلمح الجهد الذي يبذله المتبطّل الملازم للأرصفة

والمقاهي، ومن يمضي وقته في مراقبة حركة السيارات والقطارات والمارّة، ليقول: «لو كان في إمكان المرء أن يقيس قفزات الانتباه، وإنجازات عضلات العين، وحركات تجوال الروح، وكل الجهود التي ينبغي على المرء أن يبذلها حتى يظل متمالكًا نفسه في نهر الشارع، فقد ينجم عن ذلك شيء عظيم...وسيكون في إمكان المرء أن يقدّر أي إنجاز هائل يحققه اليوم الإنسان الذي لا يعمل شيئًا البتة[3]«!، هذه الإشارة الخفية تحيل المشهد الذي اعتاد كتّاب الرواية على صبغه بصبغة جمالية ورومانتيكية خاصة، وهو مشهد مراقبة الجموع المتحركة في شارع عام، أو من نافذة مقهى، إلى شعور ثقيل وتجربة مرهقة، من الناحية الجسدية والوجودية. حساسية موزيل المرهفة وبصيرته الزمانية تمنعه من الانسياق مع الحسّ العام، المعتاد على تقبّل الأشياء كما هي، والمنسجم مع الروتين والعادي. نظر أولريش (شخصية الرواية الأساسية) صورة في مجلة لسبّاحة، وتظهر الصورة الفتاة وهي راقدة على ظهرها، وتبدو عاريةً تتلقى تدليكًا بعد المباراة، ويعلّق موزيل:«كأن هذا اللحم النسائي مسلوخ ومعلّق في كلاّب، وقد أخذ الناس في تلك الأيام يرون أمثال هذه الأشياء، ولابد للمرء أن يسلّم بها مثلما يسّلم بالمباني العالية والكهرباء.[4]«

(3)

هذا الصخب والتجربة الشعورية الثقيلة الناتجة عن التماسّ القسري مع المجال العام، تبدو مأساوية إذا ما أضفتَ إليها الوجود الأخطبوطي للأجهزة الإدارية التابعة للدولة. لا يمكن نقاش أو تناول معظم مشكلات الإنسان الحديث بعيدًا عن فكرة ''الدولة''، وفي فقرة مكثفة يعبّر موزيل عن هذه الحقيقة في الحقبة الحديثة:

»إن الحقيقة هي أن العيش الدائم في دولة منظمة بإتقان، تتسم بسمة شبحية على نحو مطلق؛ إذ لا يمكن للمرء أن يطأ الشارع، أو يشرب كأس ماء، أو يصعد إلى حافلة دون الاصطدام بالأسس المتوازنة لهيكل القوانين والعلاقات الهائلة، أو تطبيقها، أو تركها تحفظ للإنسان وجوده في سكون وطمأنينة .نادرًا ما يعرف الإنسان أيًا من هذه الأسس التي تمتد بعمق في الأعمال الباطنة، وإن تكن مفقودة في شبكة القانون الكلي، الذي لا يمكن لكائن حيّ الانعتاق منه؛ فإن الإنسان ينكر وجود هذه'' الأسس'' كما ينكر الرجل العاميّ وجود الهواء مؤكدًا أنه مجرد فراغ.***[5]***«

علّق الأنثروبولوجي البارز طلال أسد (ولد 1932م) على هذه الفقرة البليغة بقوله‘‘ :**لم يستطع أحد أن يستحضر سلطات الدولة الحديثة بالبراعة التي قام بها روبرت موزيل .**[6]‘‘ماذا يعني أن تحكمك هذه الأنظمة الحديثة؟ يجيب عن هذا السؤال المنظّر والسياسي الفرنسي بيير جوزيف برودون (ت1865م) بحماسة:

»أن يتم توقيفك، والتحقيق معك، والتجسس عليك، والتحكّم فيك، وإخضاعك للتشريع والتنظيم .أن يتم سجنك، وتلقينك كيف تفكّر، ووعظك للرجوع عن أفكارك، وتفتيشك والاطلاع على حيازاتك .أن تخضع لمعايير التقدير، والاستحسان، وللعقاب .أن يترأسك أشخاص لا يملكون العلم ولا الفضيلة ولا الصلاحية .أن تخضع في كل عمل أو نشاط أو حركة تقوم بها للتعداد، والتسجيل، والإحصاء، والتثمين، وتحديد الضريبة، والقياس، والترقيم .أن يتم تسريحك من الخدمة أو استلحاقك، وتوبيخك ومنعك، أو السماح لك .أن يتم استغلالك وابتزازك، واستخدامك، واحتكارك، واستنزافك، وخداعك، وسرقتك، بدعوى الضرورة السياسية والمصلحة العامة، وعند أدنى مقاومة وأول تعبير عن التذمر يتم قمعك، وتغريمك، وإغاظتك، وإهانتك، وملاحقتك، وإزعاجك، وقهرك، وتجريدك من السلاح، وتقييدك، وسجنك، ومحاكمتك، وإدانتك، والتضحية بك، وإعدامك، ورميك بالرصاص .وأكثر من ذلك أن يجري التلاعب بك، والسخرية منك، وتحقيرك، والنيل من شرفك .هذه هي الحكومة، وهذه عدالتها وأخلاقها.*[7]*«

وأوضح المشاهد التي تسطع فيها سلطة الدولة وتنبلج وطأتها مشهد الاعتقال، والانخراط في الإجراءات الأمنية المصاحبة له .سرد موزيل في تحليل مستفيض حادثة اعتقال تعرضت لها أحد الشخصيات الرئيسية، ليظهر من خلالها العمق الصلب لتوحّش الجهاز الإداري للنظام السياسي الحديث، وحين بدأ الاستجواب في مقر الشرطة، وجّه الشرطي للمتهم السؤال عن :الاسم؟ العمر؟ المهنة؟ المسكن؟ حينها لاحظ بدايات إقحامه في «آلة تقوم بتفكيكه إلى أجزاء عامة غير شخصية، قبل أن يجري الحديث عن ذنبه أو براءته ...وكان أكثر ما يثير العجب في هذا الصدد أن الشرطة لا تفكك إنساناً على هذا النحو بحيث لا يبقى منه شيء فحسب، بل تركّبه أيضًا من جديد من هذه

الأشياء التافهة على نحو لا يقبل الالتباس وتتعرف عليه بوساطتها، ولا يقتضي هذا العمل إلا أن يطرأ عليه شيء لا سبيل إلى تقديره تسميه: الشبهة.[8]«

(4)

يفتتح المؤرخ الاسكتلندي البارز نيال فيرغسون كتاب ''حرب العالم'' بالقول أن ''المائة سنة بعد عام 1900 كانت من دون جدال هي الحقبة الأشد دموية في التاريخ الحديث''، لماذا؟ يعزو البعض هذا التآكل للجوهر الإنساني إلى التحول الثقافي والسياسي الضخم، والميراث الفكري للقرن التاسع عشر، وتحديدًا إلى ''انهيار السلسلة الكبرى للوجود، وظهور نظرية الاتقاء إلى حد كبير، ونشوء المكننة وانفجار الاقتصاد الرأسمالي.[9]''

تضخم التصور المادي للحياة، والعقلنة المفرطة[10]، وتفاقمت النظرة الموضوعية –بالمعنى العلموي– للإنسان، وظهر في القرن التاسع عشر تخيّل جديد لفكرة ''الحياة'' البشرية، «فللمرة الأولى ''امتلك ''الناس الحياة. وكان ذلك يعني أنهم حازوا على كينونة يمكن أن تديرها أو توجهها مهنة الإنسان أو وكالته أو شركته. وجدت الحياة لتكون مفهومًا خارج أن تكون حيًا، أو تعيش ببساطة. يمكن للإنسان أن يعيش ''الحياة'' ويحللها ويخطط لتحسينها، ولربما يمكن له أن يعيد توجيه مسارها، وتحديد أهدافها**[11]**«، وأفضى تسيّد العلم التجريبي وغياب الروح، وفرط التنظيم والبقرطة، وسوى ذلك إلى ذوبان الذات وانمحاء الأنا في العصر الحديث، لم يفت موزيل التقاط هذا المشهد الذي عايشه في النصف الأول من القرن العشرين، فكتب:

»أولم يلاحظ الناس أن التجارب استقلت بنفسها عن الإنسان؟ فقد ذهبت إلى المسرح، ودخلت الكتب، وتقارير مراكز الأبحاث، والطوائف الفكرية والدينية...ومن تراه ما زال يستطيع حتى اليوم القول بأن غضبه هو غضبه بالفعل؟؛ إذ يتدخل فيه بالفعل كل هذا القدر من البشر ويفهمونه فهمًا أفضل من فهمه! لقد نشأ عالم من الصفات بدون رجل، وعالم من التجارب بدون من يعيشها... ويبدو أن انحلال السلوك القائم على مركزية الإنسان الذي ظلّ ردحًا طويلًا من الزمن يعدّ الإنسان محور الكون أخذ في التقلّص –منذ قرون– ووصل آخر الأمر إلى الأنا ذاتها؛ لأن الإيمان بأن أهمّ ما

في المعاناة هو أن المرء يعانيها، وأن أهم ما في الفعل هو أن المرء يفعله بات يتبين لمعظم الناس أنه سذاجة. **[12]**»

لا يتعلق الأمر بتقلّص مركزية الإنسان أو خصوصيته فحسب، بل ساهم تمدد الفردنة وتقلّص الأدوار الاجتماعية التقليدية في اضطرار الإنسان للبحث –يائسًا– عن التوجيه الأخلاقي والنفسي الملائم بعمق داخل ذاته[13]، وهو بحث في طريق غامض، وعادةً ما يفتقر لليقين الضروري للطمأنينة . والإنسان الآن يدخل في مرحلة جديدة بعد مرحلة التأسيس الذاتوي، والتي يبحث فيها الفرد عن ذاته «كما لو أنه لم يمتلكها بعد، متيقنًا في الآن نفسه من أن هذه الذات هي نقطة الارتكاز القوية الوحيدة... وهو يبحث –على ضوء التوسع الرائع لأفقه النظري والعملي– على نقطة الارتكاز هذه على نحو مستعجل، وأنه ليس بمقدوره العثور عليها في أي مكان خارج ذاته .[14]»تتزامن المرحلة الجديدة مع طغيان طوفان الآلة والتقانة والعوالم الافتراضية، لا سيما في شبكات التواصل الجماهيرية، فلم «تعد علاقتنا بالزمان والمكان تمكننا من التعرف على الأنا على هيئة استبطان، فمن الواضح أن المرحلة ليست مرحلة الداخل بل مرحلة الخارج[15]»، ففي هذه المرحلة حيث راح التسويق الافتراضي للذات تصبح الأنا علامة تجارية، وتكشف السلوكيات الحديثة في شبكات التواصل عن أهمية الصورة في اعتبار الذات واحترامها.[16]

وقد كانت الذات –وفقًا لديكارت– ضامنة لوجودها الخاص، وليست في حاجة إلى العالم لكي تكون واعية بنفسها، أما الآن ومع انتشار الصور الذاتية فلم يعد التفكير أولوية، وباتت الصورة الافتراضية الثابتة لظواهرنا الجسدية تحدّ وتحاصر وجود الذات في الواقع، لتبدو الذات متأرجحة بين صورتها الافتراضية والواقعية، واقعة تحت ضغط تساؤل مستمر، باحثة عن هوية راسخة. ويظل هذا التأرجح الهوياتي مربكًا؛ لأنه –وخلافًا ديكارت أيضًا– فإن نظرة الآخر للأنا الخاصة بي، وارتفاع عدد "الإعجابات" لا تكفي للقناعة والاطمئنان، ولا تساعد على تفادي الشك المتتابع بقيمة الأنا وماهية الذات.[17]

(5)

في سياق مشابه لمسيرة روبرت موزيل ترك الروائي الأرجنتيني اللامع إرنستو ساباتو (ت2011م) مجال تخصصه في الرياضيات بعد أن حصل على درجة الدكتوراه فيها عام 1937م، وتوجّه إلى الرواية والأدب، وقال: "فرغت من رسالة الدكتوراه وأنا أعاني من أزمة روحية عميقة؛ لأن العلوم التي انبثقت من شيء رائع حقًا كالرياضيات الخالصة كانت قد أطلقت أعمق أزمات الإنسان، أزمة جنونه التقني، وتنامي نزعة تجريد الإنسان من إنسانيته .[18]"اتجه ساباتو إلى الرواية لأنها:

»بتمثيلها الأزمة الكبرى قد اضطلعت بمهمة أصيلة، وهي إنقاذ الإنسان العياني، فالفن، وفن الرواية بخاصة، لم يواكب قط تلك المهمة الجنونية للعصر الحديث، التي تقود بالتحديد إلى تحويل الإنسان إلى موضوع أو مادة. يوجد في الروايات الكبرى أفكار، ويوجد أحلام ورموز وخرافات أيضًا، ففيها نجد الإنسان بتكامله.**[19]**«

فموزيل في روايته المشار لها أعلاه قام بعرض الإنسان في صورته المعاصرة خارج الإطار التخصصي المعهود، فالأمر كما يقول ساباتو أيضًا» :**في عصرنا هذا، حيث كل شيء مقسّم، والمعارف يختص كل منها بجانب معين، تبقى الرواية المرصد الوحيد الذي يتسنى للمرء من خلاله محاولة الإحاطة بالحياة بكليتها**[20]«، ففي مواجهة ما يسميه خوسيه غاسيت "بربرية التخصص [21]"تبدو الرواية الفرصة الوحيدة التي تتيح تقديم صور وبنى ومشاهد أكثر تركيبًا وعمقًا للكائن البشري.

الأربعاء 18شوال 1441هـ

---

[1]زيجومنت باومان، الحب السائل-عن هشاشة الروابط الإنسانية، ص28، ترجمة حجاج أبو جبر، نشر الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1 2016م.

[2]ج.م.كويتزي، ربورت موزيل والأزمنة الملعونة، ترجمة جولان حاجي، نشرت في صحيفة أخبار الحوادث بتاريخ 2016/12/3م.

[3]ربورت موزيل، رجل بلا صفات، ص12. وقد استعنت بترجمة فاضل العزاوي للفقرة نفسها المنشورة في: مجلة نزوى، ص217، عدد 25، تاريخ يناير 2001م.

[4]ربورت موزيل، رجل بلا صفات، ص86.

[5]ربورت موزيل، رجل بلا صفات، ص237، ترجمة محمد جديد، نشر دار المدى، ط1 2014م، وقد استعنت بترجمة سامر رشواني كما وردت في المصدر اللاحق، لكونها أوضح وأقرب للسلاسة. وعمومًا ترجمة الرواية أقل من متوسطة، وتتسم بعسر وتعقيد وأحيانًا ركاكة، ربما يعود طرفًا منه للنص الأصلي، لكن يتحمل المترجم الطرف الباقي، فضلًا عن الأخطاء اللغوية والطباعية والخلل الكثير في تشكيل الكلمات، الناتج عن العجلة وعدم التحرير، كما يبدو.

[6]طلال أسد، فكرة أنثروبولوجيا الإسلام، ص161 هامش1، ترجمة سامر رشواني، مجلة الاجتهاد، عدد 50-51، ربيع وصيف 2001م.

[7]بواسطة: دانيال غيران، الأناركية، ص63-64، ترجمة عومرية سلطاني، نشر دار تنوير، ط1 2015م.

[8]ربورت موزيل، رجل بلا صفات، ص241-242.

[9]بيري ساندرز، اختفاء الكائن البشري، ص15، ترجمة سهيل نجم، نشر دار الرافدين، ط1 2018م.

[10]ربورت موزيل، رجل بلا صفات، ص335.

[11]بيري ساندرز، اختفاء الكائن البشري، ص13.

[12]ربورت موزيل، رجل بلا صفات، ص237، ترجمة محمد جديد، نشر دار المدى، ط1 2014م، وقد استعنت بترجمة سامر رشواني كما وردت في المصدر السابق، لكونها أوضح وأقرب للسلاسة. وعمومًا ترجمة الرواية أقل من متوسطة، وتتسم بعسر وتعقيد وأحيانًا ركاكة، ربما يعود طرفًا

من التعقيد للنص الأصلي، لكن يتحمل المترجم الطرف الباقي، فضلًا عن الأخطاء اللغوية والطباعية والخلل الكثير في تشكيل الكلمات، الناتج عن العجلة وعدم التحرير، كما يبدو.

[13]رولو ماي، إشكالية الإنسان وعلم النفس، ص96، ترجمة أسامة القفاش، نشر دار الكلمة، ط1 2006م.

[14]جورج زيمل، الفرد والمجتمع، ص244، ترجمة حسن أحجيج، نشر دار رؤية، ط1 2017م.

[15]إلزا غودار، أنا أوسيلفي إذن أنا موجود–تحولات الأنا في العصر الافتراضي، ص77، ترجمة سعيد بنكراد، نشر المركز الثقافي، ط1 2019م. بتصرف.

[16]المصدر السابق، ص80، بتصرف. وتركّز المحللة النفسية الفرنسية إلزا غودار على ظاهرة السيلفي ودلالاتها وتبعاتها على تمثّل الذات ووعيها لنفسها، وترى أن» **الشخص الذي يلتقط الكثير من السيلفيات يفتقر إلى الثقة في النفس، ويحاول طمأنة نفسه من خلال الإحالة على نفسه في صورة جميلة، يمكن أن يعود إليها دائمًا لأنها مصوّرة، ليستعيد شيئًا من احترام الذات** «المصدر السابق والصفحة نفسها.

[17]إلزا غودار، أنا أوسيلفي إذن أنا موجود، ص82–84.

[18]إرنستو ساباتو، بين الحرف والدم، ص26، ترجمة عبدالسلام عقيل، نشر دار المدى، ط1 2003م.

[19]إرنستو ساباتو، بين الحرف والدم، ص29.

[20]بواسطة: إدغار موران، عن الجمال، ص70، ترجمة محمد الذبحاوي، نشر جامعة الكوفة، ط1 2019م.

[21]انظر: خوسيه غاسيت، تمرد الجماهير، ص118–123، ترجمة علي أشقر، نشر دار التكوين، ط1 2011م.

كراهية العيوب وأشياء أخرى

(1)

كل إنسان يصادف دائمًا ما لم يتوقعه من الأقدار، هذه المرة –مع هذه الجائحة–أصبح القدر غير المتوقع عامًا، ليس على من تعرفه فقط، بل على معظم سكان هذا الكوكب المثقوب. كل الخطط الشخصية والمحلية والمؤسسية والإقليمية والدولية تخضع للتغيير القسري، لأن الإنسان كائن هش، ويخاف من الموت، مع أنه سيموت يومًا ما، رغمًا عن أنفه. وكل ما يتخيله غريبًا خياليًا سيعتاده، بل وسيتحول إلى روتين ممل.

(2)

مدهش تأمل كيف أن بعض تعاسات الإنسان وأفراحه رهينة لقرارات صغيرة وتافهة، سواء صدرت من الذات، أو من الآخرين. تافهة، جرّة قلم كما يقولون، أو ''جرّة'' لسان.

(3)

كتب مونتيني (ت1592م)'' :**نحن نكره في الآخرين العيوب التي تلفتنا في أنفسنا أكثر من غيرها**''، سأتفق مع هذا. نفورك الشديد من التظاهر والتعالي والاستعراض، أو السذاجة والتافهة، أو النفاق والتسلّق، قد يكون تعبيرًا غامضًا عن معاناتك في كبت هذه الخصال الرديئة في باطنك، لأن تعبيرك المستمر عن استبشاعك لأمر ما قد يكون خطة من خطط الذات للمقاومة، أو استراتيجة مضمرة للانتصار. هل هذا أمر معيب؟ لا؛ لأن كل نفور من الصفات الدميمة هو خير في نفسه، وكبت الرذائل فضيلة.

(4)

لا أذكر أني ندمت على الصمت يومًا ما، ولا أحصي كم ندمت على التكلّم .

(5)

التصورات الحالمة عن العزلة التي يجترّها الجبناء عن مواجهة بشاعات الحياة الاجتماعية لا تصمد غالبًا في ظروف قسرية، كهذه التي نعيشها. يبدو أن تمجيد العزلة مجرد تعبير مجازي عن الرغبة الشديدة بحماية الذات والتحكم بالوقت والحدّ من تكاليف الوجود. الفرنسي هنري برغسون يرى أن أخصّ ميزتين للكائن البشري: العقل، والميل إلى الاجتماع.

(6)

كتب الروائي الياباني كوبو آبي (ت1993م) في روايته ''وجه الآخر'':«تكمن معاناة السجين في أنه يستحيل عليه، في أي لحظة، الهروب من نفسه»، أظن أنك أصبحت تدرك ذلك مؤخرًا؟

الكليشيهات التي نحيا بها

(1)

توفي والد الأديب الفرنسي الشهير ميشيل دي مونتيني عام 1568م، وكان ثريًا فترك له قصرًا منيفًا، وضَيْعَةً فاخرةً .مكث مونتيني في باريس مدة عامين بعد وفاة والده البرجوازي، ثم سئم النزاعات التي اشتعل أوارها حينئذٍ بين الكاثوليك والبروتستانت، فترك وظائفه واعتزل الحياة العامة، ووثّق هذا الحدث على نقش في لوح خشبي، ونصه:

»في هذا العام الميلادي 1571م وقد بلغ ميشيل دي مونتني العام السادس والثلاثين من عمره، وفي الليلة الأولى من شهر مارس، ليلة عيد ميلاده، بعد زمن طويل ضاق فيه بحياة الأسر في القصر الملكي، والبرلمان والوظائف العامة، رأى أن يعتكف ويستريح بين أحضان ربات الحكمة، في هدوء وأمن، وسوف يقضي هنا ما تبقى له من عمر.«

ولولعه بالقراءة والتأمل اعتكف غالب وقته في المكتبة، فهو يقول:"لست ممن يرفضون متعة مهما قلّ شأنها، ولكن على شرط أن تتوافر لي لذّة القراءة والاطلاع". وقد ساعده في هذا الاعتزال والتفرّغ الثراء الذي يتمتّع به، الذي لا يحتاج معه إلى عمل أو كدح. كَتَب يصف حاله في العزلة:

«إنني أمضي وقتي –أغلب الأحيان– في مكتبتي، حيث استطيع الإشراف منها على شؤون البيت كلها، فالمكتبة تقع في مدخل الدار، وأطلّ منها على حديقتي وعلى حظيرة الدواجن، وعلى الفناء، وبنظرة واحدة ألمّ بجميع أرجاء المنزل، **وهناك أفرغ إلى كتبي، فأتصفّح كتابًا لأتركه وآخذ غيره، وتمضي بي الساعات لا أقف عند كتاب بالذات، و لا أستهدف قراءة بعينها، وإنما أنتقل بين الكتب كما يحلو لي. وتارةً أستغرق في أحلام وتأملات، وتارةً أكتب وأملي سوانحي وخواطري وأنا أذرع حجرتي. هذا هو مقري، أحاول أن أجعل عليه خالصة لا يشاركني فيها أحد، وأن أبعد به عن فضول زوجي وأولادي، وأي أشخاص آخرين. وفي تصوري يعتبر بائسًا كل من ليس له مكان خاص به، يخلو فيه إلى نفسه، يناجي ذاته، ويختبئ فيه عن أعين الغير»** .

تراكمت تأملاته وأفكاره التي شرع في كتابتها يومًا بعد يوم، وبعد أقل من عشر سنوات نشر بعضها في مجلدين عام 1580م، ثم نشر الباقي لاحقًا، وعنون لها بالمقالات) (essais) وتعني هذه الكلمة في الأصل المحاولات أو التجارب)، لذا ينسب له ابتكار فن المقالة الحديث. يضم كتابه مجموعة وافرة من المقالات والتي تميزت بثراء التحليلات النفسية البديعة، والتأملات اللامعة في العالم والناس والتاريخ، فكتب عن الصداقة (عقد صداقة عميقة مع إتين دي لابويسي صاحب "مقالة في العبودية الطوعية"، وكتب عنه بعد موته عام 1563م نصوصًا جميلة)، كما كتب عن الفراغ، والموت، والتربية، وفن المحادثة، والخبرة،...الخ.

في مقدمة كتابه "المقالات" قال:

»هذا كتاب أصدّره عن صدق وإيمان أيها القارئ، ولعلك تلمس فيه منذ الصفحات الأولى أنني لم أقصد فيه غير تصوير حياتي الخاصة والداخلية، لم أفكر في تقديم شيء ينفعك أو يحقق لي المجد. إن قواي لا تساعدني على تحقيق هذا الغرض، وإنما وضعته لأهلي وأصدقائي، حتى إذا رحلت عنهم — وهذا أمر قريب– وجدوا في هذا الكتاب بعضًا من جوانب طباعي وظروف حياتي وميولي، فتزداد معرفتهم لي. صديقي القارئ إن مادة كتابي هي أنا نفسي.«

وفي مكان آخر من المقالات يكتب: "إنني إذ أصوّر نفسي، أصوّر الطبيعة البشرية عامة."

لم يترجم "المقالات" بحسب علمي إلى العربية، وقرأت ما يفيد أن بعض مقالات كتابه ترجمت، ولم أقف إلا على مقالته "فن الحديث" التي ترجمها يونس شاهين.

(2)

لدى مونتيني (ت1592م) قدرة متفوقة في التقاط الأفكار والتعبير عنها. في إحدى مقالاته كتب ما لفت انتباهي، قال:

»منذ أعوام، أذهلتني مرةً عظمة النجاح في مهمة كبيرة، وحين علمت ممن قاموا بها عن دوافعهم وخطواتهم؛ وجدتُ أن أفكارهم كانت من النوع التافه، الذي لا يتميّز بشيء يبعث على الاحترام.«

وفي أثناء تفكيري في هذه العبارة كان أمامي كتاب بل كتيب نشرته دار الهلال في شهر رجب عام 1374هـ (مارس 1955م) ضمن سلسلتها المعروفة، وعلى غلافه العنوان: "هذا مذهبي" بأقلام نخبة من الشرق والغرب، أشرف عليه طه حسين. ترجمت بعض مواد الكتيب عن كتاب (THIS I BELIEVE) الذي أشرف على نشره ادوارد مور، بالولايات المتحدة عام 1954م .فكرة الكتيب تقوم على استكتاب مجموعة من المفكرين والأدباء ليجيبوا باختصار عن سؤال ما مذهبهم في الحياة؟، وقد استكتبت دار الهلال بعض رموز الكتّاب والأدباء العرب، وضمّت إجابتهم مع ما ترجم للكتّاب الأجانب، ومن المتوقع تضمّن الإجابة لخلاصة خبرات وتجارب حياتية هامة، هكذا كنت أخمّن. لكن قبل أن أوجّه حكمًا تجاه هذه الإجابات التي ضمّها الكتيب دعني أنقل لك بعض الشذرات من هذه الإجابات.

يكتب أحمد لطفي السيد (ت1382هـ): "الثقة بالنفس، وحب الخير وإذاعته، وطلب العلم ما استطاع الإنسان له طلبًا، والاعتداد بالكرامة والحرية والحرص عليهما، من هذه الخصال ائتلف مذهبي في الحياة". وأما د.محمد عوض محمد -وزير المعارف المصري الأسبق- (ت1391هـ) فقال:"أهم عنصر في مذهبي في الحياة هو الأمل."

وأملى د.طه حسين (ت1393هـ) في الإجابة:

»عرفت من طبيعة نفسي خصالًا هي التي أستطيع أن أقول أنها كوّنت مذهبي في الحياة: ظمأ إلى المعرفة لا سبيل إلى تهدئته، وصبر على المكروه، ومغالبة للأحداث، وطموح إلى اقتحام المصاعب في غير حساب للعواقب، وجهر بما أرى أنه الحق، مهما يعرضني له ذلك من الخطوب، ثم شعور -كأقوى ما يكون الشعور- بالتضامن الاجتماعي يفرض عليّ أن أحبّ للناس من الخير ما أحب لنفسي.«

وتؤمن د.سهير القلماوي (ت1417هـ) أن السر الأساسي في النجاح والسعادة يكمن في فهم الحياة، بينما يرى د.محمد خلف الله أحمد (ت1409هـ) أن "الإيمان والإخلاص ولزوم المثل الخلقية العالية أكبر عوامل النجاح والسعادة في الحياة."

وأجاب أحمد بن حسن الزيات (ت1388هـ) ببلاغته المعهودة:

»مذهبي في الحياة يتميز بالاستقامة والوضوح، وبفضل هاتين الميزتين بلغت علية الغاية التي قصدتها منذ وعيت. لم أبلغ علية الثراء الضخم والجاه العريض، ولكني بلغت علية العيش الرضيّ، والبال الرخيّ، والذكر الحسن...ومن مذهبي أن أكره الظهور، وأمقت الدعوى، وأنبذ الفضول، فأنا أعيش في عزلة، وأعمل في صمت، وأسير في قصد. وهذه الخلال قد تعوق عن الوصول في عصر كهذا العصر، أعماله تظاهر، وأقواله هتاف، ووسائله إعلان، وغاياته شهوة.«

ويقول الصحفي البارز محمد زكي عبدالقادر (ت1402هـ):

»أيقنت أن دوام الحال شيء مخالف لطبيعة الحياة، فلا القلق يدوم، ولا الشقاء يدوم، وكذلك لا يدوم الهناء، ولا تدوم الطمأنينة، فسنة الحياة التغيّر. ومن هنا شعرت شعورًا عميقًا بالرضى عن كل شيء... وأكثر من ذلك أصبحت أؤمن أن في الألم جماله، وبذلك توازنت الحياة في عيني... ثم إن الحزن يصقل النفس والألم يصهرها، وحياة من غير حزن ولا ألم حياة رتيبة مملة، لا يحس الإنسان فيها بالعمق. والعمق في الشعور هو آية الإنسان الذي يفهم الحياة.«

ولم يستطع مارون عبود (ت1381هـ) التخلّي عن سخريته وفكاهته في الإجابة عن هذا السؤال الجادّ، فهو يكتب:"مذهبي في الحياة أن لا مذهب لي فيها، فكل أعمالي خبص في خبص"، إلا أنه يعود ليقول:

»مذهبي في الحياة أن أعمل دائمًا، وهمّي أن أسبق من قبلي، وأعجز من بعدي.. ولكن يا ليت... أنا لا أشغل نفسي بإصلاح ما بعد عني إلا بعدما أصلح ما قرب مني، وأبدأ بنفسي؛ ولذلك أحاول دائمًا أن أنمّي رأسمالي الأدبي لعلمي الأكيد أن ما يبنيه الاتفاق يهدمه الاستحقاق.«

(3)

والآن أعود إلى مونتيني لأجده يقول بوضوح:

»الأفكار التافهة الشائعة التي أكل عليها الدهر وشرب هي أشد الأفكار ثباتًا وأكثر ملائمةً، في ممارسة الحلول لمشكلات الحياة، وإن لم يكن ذلك كذلك من حيث المظهر.«

التافهة؟ لا أظن أنها تافهة، وهي تساعد على حلّ مشكلات الحياة، هي مبتذلة؛ نعم، ولكنها ليست تافهة. عندما نظرت في تلك الإجابات -التي أشرت إلى بعضها آنفًا- لم أجد فيها ما يلفت الانتباه إلا ما ندر، لا سيما إذا تجاوزت الطابع البلاغي والميزات التعبيرية، ستكون أمام أفكار مبتذلة غالبًا، أفكار عن الأمل والوضوح والصبر على الشدائد، وعن الإيمان والإخلاص، وما إلى ذلك. لا وجود لأسرار وخفايا و''خلطات'' خاصة لنجاح هؤلاء الكتاب واشتهارهم. وهذا -ربما- ما يفسّر سماجة بعض السير الذاتية لكبار المفكرين أو العلماء أو التجّار أو السياسيين وتفاهتها، لا سيما أولئك الذين يفتقد أسلوبهم للطلاوة اللغوية والحلاوة البيانية، لأن المحصلّة التي يقدمونها ليست سوى مزيج باهت من نوع الحكم والتوجيهات التي يكتبها طالب متميز في صف ثالث متوسط بمجلة مدرسته التي تقع في قرية نائية.

وهكذا ستواجهك باستمرار الإجابات ''المبتذلة'' على مصاعب الحياة ونجاحاتها وآلامها وأفراحها، وإن أردت أن تتأكد من ذلك فارجع إلى كتب قصص الأطفال الممزوجة بالنصح والتوجيه، لأنه لا توجد إجابات معقّدة أو سريّة، وإن كانت بعض النفوس تنفر من المبتذل الشائع المشتهر، وتبتهج بالنادر والغامض والخفي.

ويلمح أحمد بن تيمية (ت728هـ) هذا السلوك لدى بعض الناس، وهو يظهر عند'' **منْ تعوّدت نفسه الفكرة في الأمور الدقيقة، ومن يكون تلقّيه للعلم عن الطرق الخفيّة التي لا يفهمها أكثر الناس أحبّ إليه من تلقّيه له من الطرق الواضحة التي يشركه فيها جمهور الناس**''، ومثل تلقّي العلم تلقي النصائح والتوجيهات أو التجارب والأفكار المعروفة، وهو لا يقتصر على الجانب النظري فحسب، بل ترى بعض الناس مولع بالنادر الغريب في المطاعم والمشارب والملابس والعادات، ويعزو

ابن تيمية سبب هذا السلوك'' **لما في النفوس من حبّ الرياسة**''، فالرغبة الدفينة بالتفوق على عموم الناس والرعاع، ودوافع التميّز النخبوي تقود صاحبها إلى الاستهانة بالأفكار الشائعة، بل وأحياناً إلى معاندتها ومعارضتها لمجرد كونها ذائعة، برغم أنها تشكّل الملاط الأساسي للمعيشة البشرية في كثير من الأحيان، ومن غيرها ينهار البناء. قبل عدة سنوات كتبت أسطرًا في هذا المعنى، أستميحك عذرًا في نقلها:

»ربما تدرك أخيراً أنك تعرف معظم الحقائق القليلة المهمة واللازمة للمعيشة اليومية. الحقائق عن الدين، والعائلة، والصداقة، والجسد، والآخرين، والحب، والمال، والموت، والآخرة. من مثل تلك التي تسمعها من واعظ عاقل. ولكنك تستمر باللهاث خلف بريق الفكرة الجديدة، والمعلومة المدهشة، والتحليل الغامض والمثير. تفعل ذلك منفعلاً بمثل حماس المراهق الذي يلاحق فتاته الأولى، وتفضّل تجاهل تلك الحقائق الأساسية؛ لكونك لا تطيق الصبر عليها، ولكن هذا لا يجدي نفعاً. ستظل خاضعاً لنواميس الحقيقة برغم كل شيء.«

تبلى الأفكار بالتكرار، وكثرة الإعادة تملّ، ويتبوأ مكانة مميزة من يعيد للأفكار الضرورية والمبتذلة ألقها بإعادة صقلها، ومنحها البريق واللمعان اللازم. كم مرةً قرأت ''هذا الوقت سيمضي''، ولا تزال تتمسك بالأمل بمرور الوقت في تجاوز الألم والمشاقّ؟ إنها الكليشيهات التي نحيا بها.

الأثنين 1441/8/27

الجلطة التي أنارت بصيرتها

(1)

"بدأت أنفصل عن ذكريات حياتي، وأغطس هائنة في نعيم شاسع. بعيدًا عن المدركات الحسيّة والتفاصيل المتعلقة، حلّق وعيي في عالم من المعرفة الكليّة.. من التوحد مع الكون الواسع. وكنت وأنا أرتاد هذا الطريق، مدفوعةً إليه، أشعر أنه الطريق الجميل إلى موطن الروح، وقد أحببته حقًا.[1]"!

هكذا تصف الدكتورة جيل بولتي تايلور (أستاذة المخ والأعصاب في قسم العلوم الطبية بجامعة هارفارد) مشاعرها في اللحظات الأولى من إصابتها بجلطة في المخ، بدا لي حين طالعت عنوان كتابها (الجلطة التي أنارت بصيرتي) أنه جدير بالقراءة، فهي مختصة بالمخ البشري، وتحكي واقعة تتعلق بعطب أصاب مخها أيضًا، وهذا المزج بين الذاتي والموضوعي سيجعل من حكايتها أمرًا مثيرًا للاهتمام. وهو كذلك بالفعل. كنت أسعى لمعرفة ميسّرة وقصصية لتركيبة المخ البشري، وماذا تعني الجلطة بالضبط، من الناحية العضوية والعصبية وآثارها على الوظائف الإدراكية، إلا أني وجدت في قصة الكتاب ما يدفعني بعيدًا عن تلك المعارف اليابسة. وأثناء قراءتي للكتاب، تذكرت كتابًا مشابهًا، فعدت سريعًا إلى المكتبة، ووجدته في رفٍّ منزوٍ، عنوانه (أريد ساقًا أقف عليها)، وفيه يحكي عالم الأعصاب أوليفر ساكس ت2015م قصة إصابة ساقه في حادثة أثناء صعوده لجبل في النرويج. سأحاول فيما يأتي أن أمزج بين الحكايتين، لنتأمل في النتائج الغريبة لعطب بعض وظائف المخ والأعصاب، وصلاتها بتبدلات الإدراك والوعي.

(2)

لم تتحدث د.جيل عن شعورها إبان دخولها إلى المستشفى، ربما لكون تردّي إدراكاتها وتقلص وعيها لم يسمح لها بتأمل هذا التحوّل، بينما كان د.ساكس في كامل وعيه، فلم تمرّ به هذه اللحظات بسهولة، بل عبّر عن ذلك بموضوعية واضحة، وكتب:

"حقائق عملية الدخول: التجريد المنهجي من الشخصية الذي يترافق مع تحوّلك إلى مريض. تستبدل ثياب المرء الخاصة بثوب نوم أبيض مجهول المصدر، ويطوّق معصمه بسوار هوية عليه رقم، ويصبح خاضعًا لقوانين وأنظمة مؤسساتية. لم يعد الشخص حرًا، ولم تعد له حق، ولا يعد في العالم بصورة عامة. الأمر مشابه جدًا لتحوّل المرء إلى سجين، ويذكّر –بإذلال– باليوم الأول للمرء في المدرسة. لم يعد المرء شخصًا بل هو الآن نزيل. يتفهّم المرء أن هذه الإجراءات وقائية، ولكنها أيضًا بغيضة جدًا. لقد كنت مسحوقًا ومربكًا بهذا الفزع، وبهذا الإحساس الجوهري، وفزع التجريد من الشخصية، من خلال شكليات الدخول البطيئة والمملة.[2]"

د.ساكس لم يفكر يومًا في ذلك، مع أنه يعمل طبيبًا، إلا أن التجربة المباشرة منحته إحساسًا جديدًا للموقف الذي يشاهده بتكرار ممل.

يقتضي الوجود في المستشفى غالبًا العزلة الجزئية أو الكاملة، وهذا يضاعف من حاجة الإنسان للعطف البشري، ويقوّي إحساسه الحميمي بالآخرين، لا سيما أحبابه وأسرته. بعد مدة من دخوله للمستشفى، اجتمع أصدقاء د.ساكس في غرفته لزيارته والاطمئنان عليه، وكان ذلك بمثابة الاحتفال بالنسبة له:

"وسط ابتسامات أصدقائي وضحكاتهم (وأحياناً دموعهم) شعرت –كما لم أشعر أبدًا من قبل– بما عنته الحياة؛ ليس أن تكون حيًا فقط، بل أن تتقاسم الحياة، وأن تكون حيًا مع الغير.[3]"

أما د.جيل، فقد وصفت موقفًا مؤثرًا. لقد كانت تنتظر وصول أمها في اليوم الثالث من إصابتها بالجلطة، لم تنسَ اللحظة التي أقبلتْ فيها أمها من الممر لتدلف إلى غرفتها في المستشفى، وتصف المشهد:

"كانت متماسكة وهادئة، تلقي تحاياها على الموجودين، ثم رفعتْ طرف لحافي واندست معي في السرير. احتضنتني مباشرة بين ذراعيها، وتكوّرت ملتصقة بي، فذبتُ في جسمها الدافئ الأليف. كانت تلك لحظة رائعة في حياتي .**أدركتْ أمي –إلى حدٍ ما– أنني لم أعد ابنتها دكتورة هارفارد، وإنما طفلتها التي نكصتْ إلى الطفولة مرةً أخرى**.[4]"

(3)

بصورة عامة، الجلطة هي مشكلة تتعلق بالأوعية الدموية التي توصل الأوكسجين إلى المخ. وهي نوعان: جلطة عابرة، وهي الأشهر والأكثر وقوعًا (تمثّل 83% من الجلطات) وتقع حين يتخثّر الدم ويسدّ الشريان، فلا يعبر الدم المشبع بالأوكسجين إلى المخ. وجلطة نزفية (تمثّل 17% من الجلطات) وتقع عندما يتسرب الدم من الشريان ويطفح في المخ .وهناك نوع نادر من الجلطات، وهي التي تقع بسبب تشوه شرياني، وهذا النوع النادر هو الذي أصاب د.جيل. يتضرر الإدراك بسبب الجلطة بطرق متنوعة، تحكي د.جيل بعد إفاقتها من الجلطة عن الضرر الذي أصابها:

"كان عقلي أشبه بعقل طفلة عائدة إلى طفولتها، وعليها أن تتعلم فعليًا كل شيء ابتداء من الصفر. لقد نكصتُ إلى أولويات التعلّم. كيف أمشي، كيف أتكلّم، كيف أقرأ، كيف أكتب. [5]"

ليس من السهل تخيّل ذلك، فضلًا عن الوقوع تحت وطأته. تستطرد بالحديث عن أنواع من المعارف التي قد لا نعي أهميتها في إدراكنا للأشياء، تقول أنها لم تعد تستطيع التمييز بين الحدود المادية للأشياء، وتشبّه حالها بمن يضع قطرات في عينيه، كما فقدت القدرة على إدراك الألوان، لاحقًا بعد أن أخذت في التشافي كتبت: "ماتزال فكرة التعرّف على اللون، باعتباره أداة يمكن استخدامها في استكمال الصورة، فكرة تثير دهشتي .[6]"تضررت إدراكاتها التي من النادر أن نفكّر فيها، فقد اضطرّتها الإصابة إلى استعادة تعلّم الرؤية بثلاثة أبعاد، وكيف أن بعض الأشياء تكون قريبة أو بعيدة، وبعضها يمكن أن توضع في الأمام، وأخرى في الخلف.. تخيّل!

حاولتْ التعلّم، واستعادة ما فقدته طوال ثلاثين عامًا. كانت رحلة تعلم صعبة:

"كان حفظ توازني أمام مغسلة المطبخ، والإمساك بالصحون الهشّة والسكاكين الحادة؛ يشكّل تحديًّا حقيقيًا بذاته. ولكن من يظن أن ترتيب الصحون المغسولة على الرف يتطلب قدرة على العدّ؟ لقد استغرق الأمر مني ما يقارب العام لكي أفهمه. [7]"

مكثت د.جيل سبعة أعوام قبل أن تصل إلى الشفاء التام، حتى أحلامها كانت تعاني من الثقوب والثغرات نتيجة الجلطة" :طيلة السنوات السبع كانت أحلامي مشوّشة، وبدلًا من أن أرى أحلامًا تحتوي على أناس وسياق لقصة، كان عقلي يمرر شذرات غير متناسقة من البيانات[8]"، ثم عادت الأمور تدريجيًا إلى طبيعتها.

تحدثت باستفاضة عن مشاعرها الغريبة، وأحاسيسها الغامضة بالزمان والمكان، ووعيها الروحاني بالوجود والذات، بمفردات مفتوحة وسيّالة، بل شِعْريّة، مثلًا في اليوم الأول من إصابتها بالجلطة تقول أن إدراكها لحدود جسدها المادية قد تلاشى (ماذا يعني هذا بالضبط؟ لا أدري!)، وتعلّق على ذلك بالقول:

"إن غياب الحدود المادية الفيزيائية، ليس الأروع فقط بين روائع المتع التي يمكن أن نختبرها ككائنات فيزيائية، وإنما من أعظم النعم قاطبةً.**[9]**"

وبالنسبة لإحساسها بالزمان، تقول:

"فقدت الساعة الزمانية التي كانت تجزئ لحظاتي إلى برهات صغيرة متتالية، فبدلًا من تلك اللحظات اللاهثة المرتبكة، أصبحت لحظاتي رحبة ومفتوحة النهايات، ولم أعد أشعر بالاستعجال لقضاء الأشياء. لقد تحولت من الشعور بالضآلة والعزلة إلى الشعور بالرحابة والامتداد.**[10]**"

لن أستطرد في نقل ما قالت في هذا الصدد، وهي تصف أحاسيس غامضة، وغير معتادة، سأدع لك فرصة الرجوع إليها إن أحببت.[11]

سرد د.جيل سلس، وحيوي، إلا أنه لا يمكن الوثوق تمامًا بوصفها المستفيض لطبيعة إدراكاتها وأحاسيسها في الأسابيع الأولى من الجلطة على الأقل، فهي مكتوبة –كما هو واضح– بذاكرة استعادية ممزوجة باستبطان ذاتي نابع عن خبرات طبية معينة. كما أنها بالغت في أهمية تجربتها الذاتية، ودفعها ذلك إلى "عَضْوَنَت" المشاعر الروحية، أي حولتها إلى مجرد تفاعلات عضوية/بيولوجية، تقول:

"أؤمن إيمانًا قلبيًا تامًا بأن الشعور بالسلام الداخلي العميق هو عبارة عن دائرة عصبية تقع في الفصّ الأيمن من المخ." [12]

وهذا تقزيم شديد للثراء الإنساني، فليست الذات مجرد كومة أعضاء مربوطة بنواقل عصبية، ولا يمكن تجاهل تأثير الرؤية الوجودية للكون، والإيمان بما يجاوز البيولوجيا وما يتحكم فيها. إنه الإيمان الذي دفع د.جيل في بدايات شعورها بالجلطة إلى سلوكها غير المفسّر بيولوجيًا، تقول عن ذلك:

"حملت رأسي بين يديّ، وانتحبت. قبضت على كفيّ بشدة، وأنا غارقة في الدموع، ودعوت الله. دعوته أن يُنزل السلام على قلبي، وعلى عقلي. توسلت: أرجو يا عظيم يا قدير ألا تطفئ حياتي." [13]

وفضلًا عن ذلك، فلا تزال وظائف المخ محل نقاش واختلاف، بالنسبة لتموضعها في مقابل انتشارها، والأمر نفسه ينطبق أيضًا على مسألة الوعي، والأساس البيولوجي للانفعالات[14]، فكلها قضايا جدلية، وغير محسومة من الناحية العلمية البحتة.

(4)

لم تكن للإصابة التي مني بها د.ساكس في ساقه أهمية تذكر، إلا أن المشاعر والإدراكات الغامضة التي شعر بها في أعقاب الحادثة هي ما جعلت حكايته جديرة بالتوثيق. يتمتع الإنسان الطبيعي -بفضل التركيب الإلهي لبنيته العضوية والعصبية- بما يسمى بحسّ الحركة، أو "الاستنباه الذاتي"، والذي يتعرف به الجسد على ذاته، وذلك بسبب "التدفق المستمر للمعلومات الواردة الناشئة -بلا توقف طوال الحياة- من العضلات والمفاصل والأوتار." [15] في حالة د.ساكس وفجأة بعد عملية التجبير للساق اجتاحه إدراك حادّ بأنه لم يعد يعرف ساقه، وأنها غريبة وغير مألوفة:

"لم يعد بإمكاني أن أشعر بها كجزء مني، أو أشعر أنها لي. عندما لمستها بالأمس أحسست أنني لمست شيئًا، أما اليوم فأنا لم ألمس شيئًا على الإطلاق." [16]

ومن خلال خبرته الطبية، حاول أن يفهم ما الذي يجري، والتفسير كما يقول:"لقد فقدت الصورة الداخلية أو التمثيل [الباطني] لساقي. كان هناك تشويش أو طمس لهذا الجزء من صورة الجسم.[17]"

أسهب د.ساكس في وصف طبيعة الفقد الذي شعر به تجاه ساقه، ومع بلاغته الملحوظة إلا أنه من الصعب تخيّل هذه المشاعر الغريبة. لاحقًا تماثل للشفاء، وعاد له الإحساس بانتماء ساقه لجسده، وكان لابد من المشي لاستعادة العافية، وواجه صعوبة شديدة في ذلك، لأن شعوره بالساق حينها لا يزال مفقودًا، ويصف بدقة الخطوة الأولى التي سبقها سقوط وآلام ومحاولات، ربما تستطيع الآن وأنت تقرأ هذه المقالة أن تقوم إن كنت جالسًا وتمضي بضعة خطوات، ربما تظن المسألة يسيرة، والحقيقة أن هذا الفعل معقّد بشكل لا يصدّق، ولابد لفعله من تضافر إمكانية عضلية وعضوية وعصبية وإدراكية متنوعة، يكتب د.ساكس ما فعله أثناء خطواته الأولى:

"رأيت كيف يمكن أن أثني الورك بطريقة تتحرك معها الساق إلى الأمام مسافة معقولة. ومن أجل أن أقدّر ما هي المسافة المعقولة في الاتجاه المعقول، وجدت نفسي معتمدًا كليًا على معالم خارجية، أو بصرية، علامات على الأرض، أو علامات مرتبطة بالأثاث والجدران. كان عليّ أن أحسب كل خطوة بشكل كامل، ومقدمًا، ومن ثمّ أن أقدّم الساق، بحذر، وبشكل تجريبي، إلى أن تصل إلى النقطة التي قدّرت وحددت أنها آمنة..الخ.**[18]**"

أما د.جيل فقد كان الأمر مغايرًا بالنسبة إليها، فالمشكلة لا تتعلق بعطب عضو خارجي، وإنما بخلل عميق في نفس الإدراك ومراكز الوعي والتوازن في الدماغ، تتحدث عن خطواتها الأولى:

"حين وقفت في أول الممر المخصص للمشاة احتجت لتعلّم أنه لا بأس من الوطء على الخطوط المرسومة على الاسمنت، ثم كان عليّ أن أعرف بأن الخطوط المرسومة على حافة الممشى مهمة، لئلا تنزلق رجلي في المنحدر فيلتوي كاحلي، ثم كانت هناك أرض معشبة، واحتجت إلى من يريني بأن ملمس العشب يختلف عن ملمس الرصيف، وعليه فإن غاصت رجلي في التربة المعشبة فلا بأس بذلك، وعليَّ فقط أنتبه وأوازن جسمي...الخ.**[19]**"

(5)

بعد عزلة قاسية، وبعد أن تماثل جزئيًا للشفاء، خرج د.ساكس للمشي والتجول بالقرب من المشفى، وكان شعوره فوّارًا حينها، وكتب:

"لقد تبين لي بوضوحٍ متناهٍ أن **الحرية –عضويًا وعالم دائم الاتساع وكحيز شخصي واجتماعي دائم الاتساع– هي جوهر التحسن، والتماثل للشفاء، ليس فقط في المجال الخاص لساقي، وقدرتي على الحركة، وليس فقط في المجال التقني للرؤية ثلاثية الأبعاد، بل في المجال العام الكلي للعودة للحياة، والخروج من الانهماك في الذات، والسقم، والمرض، والحجز، إلى فسحة الصحة، والوجود الكامل، والعالم الحقيقي**، الذي كنت قد نسيته –على نحو مفزع– في مدة الثلاثة أسابيع القصيرة التي كنت فيها مريضًا. **[20]**"

ربما نقرأ –نحن الملتزمين بالحجر الصحي– هذا الاقتباس بعيون مختلفة، ولا شك أن كثيرًا منا يشارك المؤلف رأيه.

(6)

قادتي هذه الحكايات لمزيد من البحث في الأمراض العصبية النادرة، فوجدت في المصادر مثلًا، أنه توجد أنواع للعمى البصري، غير العمى المعروف، من أبرزها العمى الإدراكي (appreciative gnosia)، والمصاب بهذا المرض يستطيع اكتشاف ظهور موضوعات بصرية تعرض له، لكنه يواجه صعوبة شديدة في إدراك أشكالها، فلا يمكنه التعرف عليها ولا تسميتها، ولا يستطيع نسخ الأشكال اليسيرة كمربع أو دائرة.[21]

والعمى الترابطي(associative gnosia) ، وأفضل من شرح هذا المرض عالم الأعصاب د.ساكس، وهو يصف حالة مريض تعرّض لإصابة مخية أثّرت على إدراكاته، يقول ساكس عن انطباعاته الأولى عن المريض "كان رجلًا مهذبًا، وشخصيته جذابة، وكان يحسن الكلام بطلاقة، مع شيء من الخيال والدعابة. لم أفهم في البداية سبب إحالته إلى عيادتي[22]"، وتدريجيًا بدأت تتكشّف مشكلته البصرية، فقد طلب من د.ساكس أن يساعده على لبس حذائه، وكان ينظر إلى

قدمه وهو يتحدث عن حذائه، فقال له ساكس: ‘‘هذه قدمك، وذاك حذاؤك’’، فردّ: ‘‘آه، لقد حسبت أن ذاك قدمي’’، ولما ظنّ المريض أن الفحص انتهى:

‘‘بدأ ينظر حوله بحثًا عن قبعته، ومدّ يده وأمسك برأس زوجته، وحاول أن يرفعه ليضعه على رأسه. بدا جليًا أنه قد حسب رأس زوجته قبعة، أما زوجته فقد بدت معتادة على أمور كهذه. **[23]**’’!

وعمى التعرف على الوجوه (prosopagnosia) والذي يصاب به يفشل في تمييز وجوه معارفه أو أمه أو الغرباء، بل قد لا يتعرّف المريض على وجهه في المرآة[24]، وفي أحد الحالات الموصوفة بدقة لشاب في بداية الثلاثينات من عمره تعرض لحادث سيارة وخيم، بعد صحوه من غيبوبة امتدت لثلاثة أسابيع:

‘‘في طور النقاهة المبكر كان كثيرًا ما يتساءل –وخاصة أثناء الحلاقة– ما إذا كان الوجه الذي يحدّق فيه هو وجهه فعلًا؟ **ورغم أنه كان يعلم أنه لا يمكن فيزيائيًا أن يكون وجهًا لإنسان آخر، إلا أنه كان –أحيانًا– يكشّر أو يمدّ لسانه كي يتأكد. [25]**‘‘

ومن أنواع العمى النادرة أيضًا، ما يعرف بمرض الإهمال المكاني (spatial neglect) أو فقدان نصف العالم، وهو نوع من العمى الناتج عن الاضطراب الوظيفي، وبسببه يفقد المريض أحد نصفي مجاله البصري، فلو وقفت في الجهة اليسرى فإن المريض يعجز عن رؤيتك، بل ليس واعيًا بوجودك إلى يساره[26]، وفي حالة موثّقة لمريضة ستينية أصيبت بسكتة دماغية، وأدى ذلك إلى إصابتها بعطب الإهمال المكاني، لوحظ أنها كانت‘‘ **تضع أحمر الشفاه والمكياج على النصف الأيمن من وجهها فقط، تاركة النصف الأيسر مهملًا تمامًا.** [27]‘‘!

سبق أن أشرت لحكاية د.ساكس عن فقدانه لساقه، وقد وُثّقت حالة إصابة نادرة لفقدان الإحساس الكامل بالجسد، تقول المريضة: ‘‘حدث شيء فظيع! لا يمكنني أن أشعر بجسدي، وكأنني مفصولة عنه[28]’’، فلم يكن لديها أي إحساس عضلي أو وتري أو مفصلي من أي نوع.

ومن الإصابات النادرة ما يسمى بالعَمَهْ النبْري، وهو عطب إدراكي يمنع المصاب به من التعرف على الخصائص التعبيرية للأصوات، النبْرة، والجرْس، والشعور المصاحب للكلام، برغم فهم المصاب

للكلمات والتراكيب بصورة تامة، وسبب ذلك يعود لاضطرابات معينة في الفص الصدغي الأيمن في الدماغ، ومن الحالات الموصوفة مريضة كان تعمل معلمة لغة انجليزية، وهي شاعرة أيضًا (لاحظ المفارقة هنا)، وقد أصيبت بمرض العمه النبري، يرصد د.ساكس سلوك هذه المريضة، ويلاحظ تركيزها الشديد على دقة الكلمات واستعمالها، وإصرارها على الآخرين أن يتكلموا الكلمات بدقّة، وبطريقة نثرية منظّمة، فقد تراجعت "قدرتها على متابعة الكلام غير المترابط أو العامي، **وقد وجدت أن [الكلام الفصيح المنثور] قد يعوّض –إلى حدٍ ما– من افتقارها إلى فهم النبرة والشعور.**[29]"

ومن أكثر الأمراض غرابة ما يعرف بمتلازمة كورساكوف(*Korsakoff syndrome*) ، لن أشير إلى الأعراض الطبية الجافة لهذه المتلازمة الفظيعة، بل أنقل لك توصيف عام لأحد المصابين بها (يشار له بتومبسون)، فقد جلس أمام الطبيب أوليفر ساكس في عيادته، ووجه له الحديث قائلًا: "ماذا تريد أن تطلب من اللحم؟"، فرد د.ساكس بأنه مخطئ، فأجاب: "المعذرة.. النور ضعيف، تذكرت، أنت صديقي توم"، فردّ د.ساكس مبيّنًا وهمه، فقال المريض: "لماذا ترتدي معطفًا أبيضًا؟ أنت هايمي الجزّار، هل كان العمل في المسلخ جيدًا؟"، فأشار له د.ساكس بالسماعة، فانفجر قائلًا: "لماذا تتظاهر بأنك الجزار هايمي؟ وأنت مكانيكي؟ أنت صديقي مانرز"، ثم انتبه، وقال: "أين أنا؟"...الخ، وهكذا استمر في دوامة التخيّلات، والقصص والهويّات الكثيرة المتلاحقة.

"لم يعرف أبدًا من هو، ولا أين كان... لم يكن يتذكر أي شيء لأكثر من بضع ثوان، وكان تائهًا باستمرار. كانت هوات عميقة من النسيان تفتح باستمرار أسفل منه، ولكنه يجسّرها بخفة وسرعة وتخيلات سلسة من جميع الأنواع، والتي لم تكن –بالنسبة له– تخيلات على الإطلاق، وإنما يستعمل هذه الخيالات التي كان يرى –أو يفسّر– بها العالم [الذي يظهر أمامه] فجأة... كان يبتدع على الدوام عالمًا ونفسًا للتعويض عما يتم فقده ونسيانه باستمرار، فهو [مضطر] لأن يؤلف نفسه وعالمه كل لحظة.[30]"

هل استوعبت آثار جذرية الخلل الذي أصاب الإدراك والهوية الذاتية لدى هذا المريض؟ تأمل معي:

"يملك كل واحد منا قصة حياة، أو حكاية داخلية تشكّل استمراريتها ومعناها حياتنا الفعلية، إن كلًا منا يؤلف قصة ويعيشها، وهذه القصة هي نحن، أو هي هويتنا. إذا أردنا أن نعرف فلانًا،

فنحن نسأل "ما قصته؟ [ونقصد] قصته الحقيقية الأعمق؛ لأن كل واحد منا هو سيرة وقصة. كل واحد منا هو حكاية فريدة، يتم تركيبها باستمرار، ودون وعي، بواسطتنا ومن خلالنا وفينا، من خلال إدراكاتنا ومشاعرنا وأفكارنا وأفعالنا، وبواسطة حديثنا أيضًا وحكاياتنا المنطوقة. نحن نتشابه بيولوجيًا وفسيولوجيًا، أما تاريخيًا، باعتبارنا قصصًا، فكلٌ منا فريد. ومن أجل أن نكون أنفسنا لا أن نملك أنفسنا، أو نمتلكها مجددً إذا لزم الأمر؛ يجب أن نتذكر أنفسنا، ونتذكر الدراما الداخلية لأنفسنا وقصتها. يحتاج الإنسان إلى قصة كهذه، إلى قصة داخلية مستمرة للحفاظ على هويته ونفسه. هذه الحاجة القصصية هي ربما تفسّر إسهاب تومبسون وشغفه برواية القصص؛ فحيث كان محرومًا من الاستمرارية، ومن قصة داخلية مستمرة هادئة تراه مدفوعًا إلى نوع من الهياج القصصي، وهو ما يفسّر حكاياته التي لا تنتهي، ونزوعه المفرط إلى الكذب والمبالغة. وبسبب عجزه عن الاحتفاظ باستمرارية أو قصة حقيقية، وعجزه عن الاحتفاظ بعالم داخلي، تراه مدفوعًا إلى تكاثر من القصص الزائفة، في استمرارية زائفة، وعوالم زائفة، أبطالها أشباح وأناس زائفون.[31]"

ربما يبدو الأمر هزليًا، أو طريفًا، أو حتى مشوقًا من الناحية الأدبية، وقد استعمل هذه المتلازمة بعض الروائيين، إلا أن الأمر -في الواقع- فظيع جدًا، فتومبسون رجل يائس، فالعالم النسبة له فاقد للمعنى، بل يختفي ويتلاشى، أما عن ماهية شعوره؟ فيجيب د.ساكس: "من المؤكد أن مضطرب، فهناك نظرة متشنجة ومتوترة على وجهه طوال الوقت، كما لو كان رجلًا تحت ضغط داخلي مستمر، وأيضًا هناك نظرة من الارتباك الصريح الواضح والمحزن... ومع هذا فليس لديه شعور بأنه فَقَد الشعور، وليس لديه شعور بأنه فقد الأعماق، ذلك العمق الغامض المتعدد المستويات، والمتعذر فهمه، والذي يعرّف -بطريقة ما- الهوية أو الحقيقة.[32]"

وقبل عقود، وصفت حالة مريضة أصيبت بسكتة دماغية، وأدى ذلك إلى أعطاب في بعض وظائف الدماغ، حيث لم تعد قادرة على إدراك الحركة، حركة الأشياء، لقد أصيبت بما يسمى بـ"عمى الحركة:"

"بالنسبة للمريضة بدا العالم لها كما لو كان سلسلة من اللقطات، وكأنها تعيش في عالم ثنائي الأبعاد، وأصبحت مهام يسيرة مثل عبور الشارع خطيرة جدًا بالنسبة لها، لأنها لم تعد قادرة على تقدير سرعة اقتراب السيارات منها، بل إن صبّ فنجان من القهوة صار تحديًا كبيرًا لها، لأنها لا تستطيع تقدير سرعة انسكاب السائل، مما قد يؤدي إلى تدفق القهوة خارج الفنجان.**[33]**"

لا أود الاستطراد في عرض هذه المشاهد الغريبة الناتجة عن الأعطاب التي تصيب المخ والأعصاب، كالأمراض التي تصيب الذاكرة، وغيرها، ورأيت كبح القلم عن التوسع، فالغاية التمثيل والإشارة.

(7)

وسط هذه الحكايات المثيرة للتأمل، انغمستُ في تخيّل المنح الربانية الهائلة، وفكرتُ كمْ من الهبات التي أستعملها الآن لكي أكتب هذه الأسطر، بدءًا من الإدراك بوجود الأشياء، وانفصالها عن الذات، ومرورًا بعمليات الإبصار المعقّدة، ثم آليات التعلم، ومعرفة الحروف، وأشكالها، ومعرفة المفردات، ثم تركيب الجمل، وإدراك السياق، وانتهاءً بمعرفة لغة بعينها، وفهم دلالاتها، وتنسيق أفكار بعينها، وصياغتها، وتسلسلها...الخ، وغير ذلك مما لا يمكنني حصره، من الإمكانات العضوية والعصبية اللازمة لكي أكتب سطرًا واحدًا.

تأملتُ كيف يمكن للأمراض أن تدلّنا وتذكّرنا بدقائق الآلاء الإلهية التي نرفل فيها كل لحظة، بلا كلفة ولا مشقة، لاسيما تلك الأمراض الغامضة والنادرة وغير المألوفة، لأنها تكشف عن منح ربما لم تخطر لنا ببال، وهي أيضًا من جهة أخرى تزيد من يقيننا بعظمة الإبداع الرباني في الخلق، لكون هذه الأمراض النادرة تساعد في فهمنا لطبيعة الكائن البشري، كما يقول عالم النفس والأعصاب البارز أ.ر. لوريا ت1977م:"إن أي فهم لمتلازمة توريت (Tourette syndrome) يجب أن يوسّع كثيرًا فهمنا للطبيعة البشرية بشكل عام. [34]"كما أنها تكشف لنا طرفًا من تعقيد المخ البشري بالذات، الذي يتفق الأطباء على اعتباره أكثر البناءات تعقيدًا في هذا الكون، حيث يحتوي على عشرات المليارات من الخلايا العصبية التي تتصل ببعضها البعض عبر تريليونات من نقاط الإرسال.

بعد كل ذلك، أنصت معي لقوله تعالى" :*سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ*"؛ فلم يتركب جسدك على هذا النحو شديد التعقيد والدقة عبثًا، ولاحظ الاستعمال القرآني

لسين الاستقبال في قوله" *سَنُرِيهِمْ*"، يشير الفخر الرازي رحمه الله ت606هـ في ملاحظة جميلة إلى العلة الكامنة في هذا الاستعمال:

"**العجائب التي أودعها في [الآفاق وفي النفس] مما لا نهاية لها، فهو تعالى يطلعهم عليها زمانًا قريبًا، حالًا فحالًا، ومثاله كل أحد رأى بعينه بنية الإنسان وشاهدها؛ إلا أن العجائب التي أبدعها الله تعالى في تركيب هذا البدن لا تحصى، وأكثر الناس لا يعرفونها.** [35]"

ويضيف العلامة الطيبي ت743هـ على ذلك بقوله:

"فمن حُمل على التفكّر فيها بالقوارع التنزيلية والتنبيهات الإلهية؛ **كلما ازداد تفكرًا ازداد وقوفًا**، فصحّ معنى الاستقبال. [36]"

والتفكّر عبادة جليلة تقود إلى اليقين، وتعميق الشكر والامتنان للخالق العظيم سبحانه، ومجال التفكّر إما أن يكون تفكرًا عامًا، كالتفكر في السماوات والأرض، وما اشتملت عليه من صنوف الآيات وعجائب المخلوقات، وإما أن يكون خاصًا، وهو ما يتعلق بذات المتفكّر وأفعاله، ومع عظمة خلق السموات والأرض إلا أن العبرة في التفكر في ذات الإنسان وأفعاله أكثر؛ كما يقول ابن العربي رحمه الله ت543هـ:

"ونفس الإنسان وذاته أقربها إليه نظرًا، وأكثرها –إن فتّش- عبرًا. [37]"

وخير ما يكون من آثار هذه المعرفة بالحق، وبآثاره، وجلال صنعه، أن لا تستعمل هذه الأعضاء في المخالفة، وارتكاب المساخط، وأقرأ بعيني بصيرتك ما كتبه أبو حيان التوحيدي ت414هـ رحمه الله:

"يا هذا **إنما أنت بجوارحك، وجوارحك بك، فإذا رتّبتها في مراتبها، كانت لك وكنتَ لها؛ فإذا فسّدت نظامها كانت عليك، لا لك**، أعني أن لك قلبًا فرتّبه على حدّ الفكر في أفعال الله، وسرًّا فاحْشُهُ بمحبة الله، وضميرًا فقلِّبه في تيه حسنه لوجه الله، ونفسًا فوكّلها بالرضا عن الله، وروحًا فسرّحه في رياض نعم الله، وعينًا فسدّدها في اعتبار خلْق الله، ويدًا فمرّنها على تناول الواجب من ملك الله،

وقدمًا فصبّرها على الخطوات إلى باب الله، وعقلًا فاجعله رائدًا لك عند الله، وعلمًا فاقصره على العمل لوجه الله، وكلًا فابذله فدىً لمرضاة الله، وبعضًا فقفْه على سلوك سبيل الله. **[38]**"

والله المسؤول أن يعيننا على شكره وذكره وحسن عبادته، وأن يسامحنا ويغفر لنا تقصيرنا في أمرنا.

الخميس

23-8-1441هـ

---

[1]جيل بولتي تيلور، الجلطة التي أنارت بصيرتي، ص59، ترجمة نجمة إدريس، نشر دار مسعى، الطبعة الأولى 2019م.

[2]أوليفر ساكس، أريد ساقًا أقف عليها، ص46، ترجمة رفيف غدار، نشر الدار العربية للعلوم، الطبعة الأولى 1430هـ.

[3]أوليفر ساكس، أريد ساقًا أقف عليها، ص55.

[4]جيل بولتي تيلور، مرجع سابق، ص112.

[5]المرجع السابق، ص119.

[6]المرجع السابق، ص127.

[7]المرجع السابق، ص127-128.

[8]المرجع السابق، ص164.

[9]المرجع السابق، ص89.

[10]المرجع السابق، ص91.

[11]انظر بالذات: ص78-80، و88-96.

[12]المرجع السابق، ص200. والنسبة للأساس العصبي أو البيولوجي للمشاعر أو المعتقدات الروحية فهي مسألة جدلية، يقول د. مايكل ترايمبل (أستاذ علم الأعصاب السلوكي في معهد طب الأعصاب بجامعة لندن":(**ليس هناك مراكز دماغية قد يوجد فيها الله أو توجد فيها أرواحنا منتظرة الاتصال به، بل ليس هناك مراكز دماغية معروفة لأي شيء. نحن ببساطة لا نفهم عمل الدماغ** "مايكل ترايمبل، الروح في الدماغ-الأسس الدماغية للغة والفن والإيمان، ص284، ترجمة أيهم أحمد، نشر دار علاء الدين، الطبعة الأولى 2011م. وانظر : عبدالله العجيري، شموع النهار، ص33، نشر مركز تكوين، الطبعة الأولى 1437هـ.

[13]جيل بولتي تيلور، مرجع سابق، ص83.

[14]برنارد بارز ونيكول جيج، المعرفة والمخ والوعي- مقدمة لعلم الأعصاب المعرفي، ص52، ترجمة هشام العسلي، نشر دار جامعة الملك سعود، الطبعة الأولى 1439هـ.

[15]أوليفر ساكس، أريد ساقًا أقف عليها، ص72.

[16]المرجع السابق، ص73-75. بتصرف واختصار.

[17]المرجع السابق، ص76.

[18]المرجع السابق، ص148.

[19]جيل بولتي تيلور، مرجع سابق، ص130.

[20]أوليفر ساكس، أريد ساقًا أقف عليها، ص164.

[21]برنارد بارز ونيكول جيج، مرجع سابق، ص312.

[22]أوليفر ساكس، الرجل الذي حسب زوجته قبعة، ص20، ترجمة رفيف غدار، نشر الدار العربية للعلوم، الطبعة الأولى 1430هـ.

[23]المصدر السابق، ص21-24. ينتج العمى الترابطي عن عطب في القشرة المخية الصدغية البطنية. انظر: برنارد بارز ونيكول جيج، مرجع سابق، ص314.

[24]انظر: روبروت سترنبرج وكارين سترنبرج، علم النفس المعرفي، ج1 ص173، 184، ترجمة هشام العسلي، نشر دار جامعة الملك سعود، الطبعة الأولى 1438هـ.

[25]أوليفر ساكس، الرجل الذي حسب زوجته قبعة، ص36.

[26]انظر: روبروت سترنبرج وكارين سترنبرج، مرجع سابق، ص234.

[27]أوليفر ساكس، الرجل الذي حسب زوجته قبعة، ص109.

[28]المرجع السابق، ص68.

[29]المرجع السابق، ص116-117.

[30]المرجع السابق، ص148-150.

[31]المرجع السابق، ص150-151 بتصرف.

[32]المرجع السابق، ص152-153. بتصرف.

[33]برنارد بارز ونيكول جيج، مرجع سابق، ص310-311.

[34]أوليفر ساكس، الرجل الذي حسب زوجته قبعة، ص133.

[35]الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج9 ص574، نشر دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى 1429هـ.

[36]الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج9 ص574، نشر دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى 1429هـ، وقد لفّقت بين نص الرازي ونقل الطيبي لنفس الموضع، انظر: الحسين الطيبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، ج13 ص630، نشر جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، الطبعة الأولى 1434هـ.

[37]أبوبكر ابن العربي، سراج المريدين في سبيل الدين، ج2 ص462-463، تحقيق عبدالله التوراتي، نشر دار الحديث الكتانية، الطبعة الأولى 1438هـ.

[38]أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية، ص375، تحقيق عبدالرحمن بدوي، نشر الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الأولى 1996م.

مسرّات في زمن كورونا

في الحادي عشر من يونيو عام 1665م وفي أحد أحياء مدينة لندن رأى الكاتب الإنجليزي صمويل بيبس (ت1703م) باب الطبيب بورنت موصدًا، ولما عاد إلى بيته، كَتَب في يومياته المعروفة:

"رأيت باب الدكتور المسكين بورنت مغلقًا .لكني سمعت أنه اكتسب سمعة طيّبة بين جيرانه؛ لأنه اكتشف بنفسه أولًا أن خادمه وليام أصيب بالطاعون، **فحبس نفسه بمحض إرادته**، وذلك أمر جميل جدًا."

وقعت هذه الحكاية في زمن الانتشار الكثيف للطاعون أو "الموت الأسود"، وهو سلسلة طواعين شهيرة ومريعة اجتاحت أوروبا منذ أواسط القرن الرابع عشر الميلادي، وأفنت ما يقدّر نسبته من 25% إلى 45 %من مجمل السكان الذين كانوا يقدرون بـ 80 مليوناً، ولم يتراجع خطره إلا في أواخر القرن السابع عشر. وكان لهذا الوباء الجارف تأثيرات ضخمة على التاريخ الأوروبي الوسيط، بل يعتبره كثير من المؤرخين أحد الممهدات الأساسية لقدوم العصر الحديث، حيث قضت الطواعين على النظام والمجتمع القديم، وشملت تأثيراته النواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفكرية، إلى جوار التأثيرات الديموغرافية. وقد حاولت بعض السلطات الأوروبية في تلك الحقب مقاومة الوباء، واتّبعت (لاسيما في إيطاليا وألمانيا) سياسات طبيّة من الحجر الوقائي والطبي وضبط التنقلات بين المدن الموبوءة وغير الموبوءة، والدفن القسري للموتى في حفر خاصة، وحرق متعلقاتهم الشخصية، وفرض ضرائب لتمويل معيشة المعزولين، ودعم من تضرّر بسبب غلق الأسواق وغير ذلك من الإجراءات الوقائية والعلاجية، والتي تتفاوت في صرامتها وتفاصيلها القانونية وآثارها السياسية.

ساهم الطاعون في ظهور الثورة الصناعية في غرب أوروبا، لأن قلة الأيدي العاملة بسبب موجات الطاعون المتلاحقة أدت إلى ارتفاع الطلب عليهم، ومن ثمّ ارتفاع تكلفة أجورهم، مما دفع التجار وغيرهم إلى البحث عن بدائل في الآلات، فاخترعت طواحين الماء والهواء وغيرها. كما أن ندرة العمالة أفضت إلى زعزعة نظام الإقطاع، وأدى انخفاض عدد السكان إلى تفاقم الصراعات الطبقية من جهة، ومن جهة أخرى كان لهذا التناقص أثر إيجابي في ارتفاع معدلات المعيشة لبقية السكان الناجين، وساهم في تراكم الثروات، التي سرّعت من تصاعد حركة النهضة. وأثّرت مواقف الكنيسة

وهروب بعض قساوستها وترك أبرشياتهم وإيقاف التعليم الكنسي في مدد زمنية في اهتزاز صورتها وتراجع مكانتها. وضعفت في حقبة الطاعون الروابط والصلات الاجتماعية، وبرزت الفردانية، فلا يفكر الواحد إلا في نفسه، سجّل صمويل بيبس في يومياته لشهر سبتمبر من عام 1665م ذلك قائلًا: ''إن هذا الوباء يجعلنا نقسو على بعضنا كما لو كنا كلابًا''. وحين يقدم الوباء يهرب التجار إلى الأرياف، وتترك المدن الموبوءة للفقراء، وفي وقت متأخر يعلّق سارتر على ذلك:''إن الطاعون لا يتصرف إلا بوصفه تصعيدًا هائلًا للعلاقات الطبقية، إنه يصيب الفقراء، ويترك الأغنياء''. ويفسّر ابن الخطيب الأندلسي (ت776هـ) سبب كثرة إصابة الفقراء بالطاعون بكونهم يباشرون ويلامسون مظانّ المرض ''من المرضى والجنائز والإيواء والآلات، ولضيق المساكن والتراكم، وسوء التدبير، وعدم التحفظ، وقلة التيقظ لفشو الجهل.″

ولم يسلم العالم الإسلامي من هذه الموجات الوبائية التي شملت مناطق متعددة في أنحاء العالم، بيْدَ أن للطاعون تاريخًا أقدم في التاريخ الإسلامي، فقد تعرّضت كثيرٌ من البقاع المنضوية تحت حكم الدولة الأموية لسلسة طواعين تفوق العشرين طاعوناً، بمعدل وباء كل أربعة أعوام تقريبًا، وذلك طوال الفترة من عام 41هـ إلى عام 132هـ، وقدّر بعض الباحثين نسبة الناجين من هذه الأوبئة الجارفة بالنسبة لعدد الضحايا بـ **14 :1**، وهي نسبة مهولة كما ترى، والتواريخ مليئة بأخبار الميتات الجماعية في هذه الحقبة، وما يتبعها من انتشار الجرائم والمجاعات، وفي هذه الظروف الصعبة ربما نتساءل كيف تلقّى من عايش تلك الأهوال هذه المصائب، ومرّ بي ملاحظة نفسية دقيقة نقلها أبو الحسن المبرد (ت286هـ) في هذا الشأن، وفيها من إشارة للطف الإلهي ما فيها، وهي تفسّر سبب قلة جزع الناس زمن الوباء، يقول أن الناس لا يجزعون في الطاعون على موتاهم كجزعهم في غير الطاعون؛ وذلك:

″لتأسّي الناس بعضهم ببعض، ولما يدخلهم من الخوف، فكل إنسان يخاف على نفسه فيسلو عن الولد والأهل والقرابة.″

وكان لهذه الأوبئة تأثيرات كبيرة على الاقتصاد والسياسة، فوقعت مجاعات مروّعة، وتزايدت معدلات التضخم ووصلت ذروتها في عهد عمر بن عبدالعزيز (ت101هـ) إلى ما يزيد عن 50%، وأربكت أعداد الوفيات التوزيع الديموغرافي، فأجبرت السلطة الأموية الزنج وقبائل الزطّ والسبابجة (وهم

هنود نهر السند) على الهجرة إلى وسط العراق، لاستعادة التوازن الديموغرافي، وغير ذلك من الآثار التي أفضت في نهاية المطاف إلى سقوط الدولة الأموية، كما يرى بعض الباحثين.

ثم خفّ وقع الوباء بعد ذلك، فتبجّح بهذا بعض خلفاء بني العباس على المنبر، وقال بأن من بركة ولايته على الناس أن رفع الله الطاعون عنهم، فرد عليه أحدهم بقوله": **إن الله عز وجل أعدل من أن يجمع عليهم الطاعون وولايتك**."

وإذا انتقلنا إلى الحقبة الموازية للطاعون الأسود في أوروبا، سنرى الانتشار الواسع للطاعون منذ أواسط القرن الثامن في سنة 749هـ وما بعدها، فقد تسلل الوباء إلى الإسكندرية من المدن الإيطالية الساحلية، ومن الإسكندرية انتشر في الأراضي المصرية ثم السورية وغيرها، وقد قُدّر عدد الوفيات اليومية بحوالي عشرة آلاف إنسان، كما قدّر عدد الموتى بالطاعون في غضون عدة سنين بأكثر من 40% من مجمل السكان. وكتب الشعراء في ذلك القصائد والمقطوعات الكثيرة (وهذا موضوع بحث نقدي لطيف عن أشعار الأوبئة)، يقول صلاح الدين الصفدي (ت764هـ):

قد نغّص الطاعون عيش الورى... وأذهل الوالد والوالدة

كم منزلٍ كالشمع سكانه... أطفأهم في نفخةٍ واحدة

وأصاب الطاعون بلاد المغرب الأقصى والأندلس، وذهب لسان ابن الخطيب (ت776هـ) إلى أن الطاعون خرج أولًا في أرض الصين في حدود عام 734هـ، كما هو الحال في أيامنا هذه، ثم انتقل إلى الديار الإسلامية، لأن من خواصه "السعي والانتقال والدبيب". وقد هال أمر هذا الوباء الناس، حتى قال المؤرخ والطبيب ابن خاتمة المرّي الأندلسي (ت770هـ)": لم نقف فيما تأدّى إلينا من تواريخ الإسلام والتاريخ المترجم قبله على تاريخ في العالم بعموم هذا الحادث، وإن كان قد وقع ما هو أعظم أمرًا منه، ولكن في موضع مخصوص، وجهة متميزة."

ثم عاود الوباء الظهور في النصف الأول من القرن التاسع الهجري، وكان له صولة وحصد خلائق لا يحصيهم إلى الله، فكان الناس يصلون على الأربعين جنازة والخمسين دفعة واحدة، ويحكي ابن تغري بردي (ت874هـ) في ذلك حكاية محزنة، عن شخص مات له ولد صغير، فخرج ابن تغري بردي ومعه بعض الناس للصلاة عليه، قال:

"فلما وضعناه للصلاة عليه بين الأموات جيء بعدة كبيرة أخرى إلى أن تجاوز عددهم الحدّ، ثم صُلي على الجميع، وتقدمنا لأخذ الميت المذكور، فوجدنا غيرنا أخذه، وترك لنا غيره في مقدار عمره، فأخذه أهله ولم يفطنوا به، ففهمت أنا ذلك، ولم نُعلم أباه بذلك، وقلنا لعلّ الذي أخذه يواريه أحسن مواراة، وليس للكلام في ذلك فائدة غير زيادة في الحزن."

وتزايد الأمر وتفاقم في القاهرة ''حتى أيقن كل أحد أنه هالك لا محالة، واستسلم كل أحد للموت وطابت نفسه لذلك''، وتغيّر سلوك بعض الناس، فتاب خلقٌ، و''صار غالب الشباب في يد كل واحد منهم سبحة، وليس له دأب إلا التوجه للصلاة على الأموات، والبكاء والتخشّع."

ولما فشا الأمر رأى البعض أن يخرج الناس إلى الصحراء للدعاء واللجوء إلى الله تعالى لرفع البلاء، وكان ذلك في يوم 27/4/833هـ، فأنكر ذلك جماعة، ومنهم ابن حجر رحمه الله، وقال أن هذا مما أُحدث ولم يفعله صلحاء الأمة من قبلنا، فناله من كلام الناس ما ناله، وخرجوا ودعوا، فلم يستجب لهم، وتزايد المرض جدًا فقبل ذلك كان يموت 40 إنساناً في اليوم فتجاوزت الوفيات الألف يوميًا، ولعل سبب ذلك تناقل العدوى بسبب اجتماع الناس واختلاطهم.

ومن خلال إطلاع غير محقّق بدا أن كثيراً مما صنّف في شأن الطاعون في التراث الإسلامي (وقد طبع منها قرابة العشر ما بين رسائل صغيرة وكتب) لا يخلو من التعرّض لثلاثة مسائل رئيسية: (منشأ الطاعون وسببه، ومشكلة العدوى، والقرار أو الفرار من الأرض الموبوءة(، وأهمها وأكثرها إثارة للخلاف ''العدوى''. ومعظم تفسيرات الكتب الوسيطة ترى أن منشأ الطاعون ''الهواء الفاسد''، يقول ابن خلدون في المقدمة ''وسببه في الغالب فساد الهواء بكثرة العمران''، وهذه هي النظرية المسيطرة على الكتب الطبيّة القديمة حتى زمن ظهور نظرية العدوى الحديثة.

وقد أنكر جماعة كالسرمري الحنبلي (ت776هـ) العدوى، وقال ''زعم قوم جهال أن هذا الداء وغيره يعُدي''، وشدّد النكير على من يمتنع عن زيارة المريض خوفًا من العدوى، إلا أن آخرين أثبتوا العدوى، فقال ابن الخطيب ''ثبت وجود العدوى بالتجربة والاستقراء والحس والمشاهدة والأخبار المتواترة''، ولاحظ الطبيب ابن خاتمة ذلك، وكتب: ''لقد شهدت أهل سوق الخلق بالمريّة الذي كانوا يتاعون بها ملابس الموتى وفرشهم، مات أكثرهم ولم يسلم منهم إلا الأقل... وأعجب ما جلاه في التأمل والاعتبار على طول التجربة أن الذي يلابس مريضًا ممن نزل به هذا الحادث، فإنه يتطرّق إليه

مثل ذلك المرض بعينه وتظهر عليه أعراضه بعينها''. وعلّة الالتباس في مسألة العدوى ما ورد من الأحاديث والآثار ما ظاهره نفي العدوى كحديث ''لا عدوى ولا طيرة''، وغيره، وما طرأ من المباحث الكلامية التي نشأت عن النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة في طبيعة العلاقة بين الأسباب والمسببات، والثابت في الشرع إثبات العدوى بأمر الله، والنفي الوارد في كلام الشارع يراد به نفي اعتقاد مشركي العرب باستقلال السبب المؤثر في نقل العدوى، والأسباب لا تستقل بالتأثير بل لا بد من وجود الشروط وانتفاء الموانع، والله تعالى هو خالق السبب والمسبّب، ويدل لهذا الوحي والعقل والتجربة الحسيّة، وإثبات تأثير السبب بأمر الله لا يعني صرف القلب إلى السبب؛" **فالالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسبابًا نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكليّة قدح في الشرع** "كما يقرر ابن تيمية (ت728هـ).

وتحدث بعض الأطباء المتأخرين عن ما ينبغي فعله للتحرز من الوباء، وذكروا أشياء، وتكلم ابن خاتمة رحمه الله عن الأمور النفسانية، وقال أن مما يتحرز به:

"التعرض للمسرات والأفراح وبسط النفس وانشراح الصدر وامتداد الآمال، فليستدع ذلك بما أمكن من الأمور المباحة، ومجالسة من تلهج النفس بحديثه وينصرف الفكر إليه، ولا جليس آنس من كتاب الله عز وجل، قال تعالى (وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ). ومن لم يوفق في ذلك فعليه بمطالعة كتب التاريخ، وخصوصًا أخبار الفكاهات ومناشدة الأشعار الغزلية وما في معناها، وليحذر التعرّض للغير، ولكل ما يحزن النفس ويجلب الغمّ ويلهي عن ذلك بكل وجه يمكن، فإنه من الأسباب القوية لحلول هذا العارض."

وهذه المقويات النفسانية لا تختص بالمعافى، بل ينتفع بها المريض، ومن لطيف ما قرأته في هذا ما أخرج ابن أبي الدنيا في "كتاب المرض والكفارات'' -بسند صححه ابن حجر- عن أبي مِجْلَز أنه قال:''لا يُحدّث المريض إلا بما يُعجبه''، وكان يأتي لعمران بن جرير وقد أصيب بالطاعون، فيقول له: ''عَدُّوا اليومَ في الحيِّ كذا و كذا ممن أَفْرَقَ [يعنى من تعافى من الطاعون]، وعَدُّوكَ فيهم''، قال عمران: فأفرح بذلك.

وفي هذه الضوائق الصحية يكثر المدّعون للطب والمختلقون للأدوية، لشدة حاجة الناس وتعلقهم بأدنى سبب يقال أنه نافع للمرض، لذا كتب الطبيب الشقوري الأندلسي (ت حوالي 776هـ) مهيبًا بالنخب والسلطة أن تمنع أمثال هؤلاء:

"على أهل الدين والعقل ممن أسند إليه أمر من أمور المسلمين أن يمنع أهل الجهل والإقدام من مضرة المسلمين بإعطاء الأدوية دون مشورة الأطباء، والفصد كذلك... ومالذي يضرّ الفاصد والعطّار في ألا يقدم على شيء من ذلك إلا بنظر طبيب، فيكون أخلص لدينه وأطيب لكسبه وأعز لنفسه."

هذا، وقد وردت الأحاديث في فضل الموت بالطاعون، واعتبار المطعون شهيدًا، ففي البخاري عن عائشة رض الله عنه أنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الطاعون فقال: "أنَّه كانَ عَذَابًا يَبْعَثُهُ اللَّهُ علَى مَن يَشَاءُ، فَجَعَلَهُ اللَّهُ رَحْمَةً لِلْمُؤْمِنِينَ، فليسَ مِن عَبْدٍ يَقَعُ الطَّاعُونُ، فَيَمْكُثُ في بَلَدِهِ صَابِرًا، يَعْلَمُ أنَّه لَنْ يُصِيبَهُ إلَّا ما كَتَبَ اللَّهُ له، إلَّا كانَ له مِثْلُ أجْرِ الشَّهِيدِ"، فالموت بالطاعون فضيلة بالإجماع كما نقل ابن حجر رحمه الله، ووردت آثار وأحاديث قوّاها بمجموعها بعض أهل العلم تذكر للطاعون أسبابًا وعلى رأسها فشوّ الزنا، وليس في هذا تعارض، فمن رحمة الله بأهل الإسلام أن يعجّل عقوبتهم في الدنيا. والله المسؤول أن يرفع عنا وعن المسلمين شر الأسقام، وأن يعافي المرضى، ويتغمدنا جميعًا برحمته وغفرانه.

طعم الكلام

من لذات الحياة ومباهج العيش التمتع بذوق اللغة وتأمل محاسن مفرداتها وتراكيبها، وحلاوة مجازاتها وحقائقها. معظم الناس -أو كثير منهم- ربما وقع له طرفًا من ذلك في أوائل الطفولة، وإن لم يعبّر عن ذلك، فهو أمر يشعر به ذوي الطفل حين تبرق أساريره فرحًا بعبارة أحسن قولها، أو مفردة وضعها في موضعها. ثم تضمحل هذه البهجة -ككل المباهج -بمرور الوقت، وبالاعتياد، وتبلّد الملَكة، وكثافة الطبع، وغلبة الاستخدام الوظيفي للغة. وتتنوع مصادر الالتذاذ اللغوي، فمنه ما يعود للموسيقى الداخلية وجرس الحروف وتناسقها، وبعضه يعود للاشتقاق اللغوي وآثار الجذور الاجتماعية والثقافية التي تشكّلت المفردة في سياقها، ومنه ما يكون بسبب جدّة التركيب والصورة، ومنه ما يعود للقدرة الخاصة بإبراز المعاني الخفيّة، وغير ذلك مما يطول شرحه.

انظر مثلًا لمفردة (الهيام) أصلها داء يصيب الإبل، فيأخذها مثل الحمى من نهمها للماء، فتشرب ولا تروى، فإذا أصابها ذلك فُصد لها عرق، فيبرد ما تجد. ومن هنا قالوا عن العاشقين أنهم هيّام، فالمتوّله لا يكاد يروي من الوصال، ويأخذه مثل الهوس والحمى، إلا أنه لا فاصد له. الآن انظر هل تغيّر في نفسك وقع كلمة (الهيام) بعد معرفتك بتناسل هذه الدلالة من هذا الأصل؟ هذا هو طعم الكلام.

والإبهار -أو الروعة (وأصل الروعة تعود إلى معنى الفَزَع)- تكمن في تلمّس طريق مغادرة المفردة من صفحات المعجم (أو اللغة اليومية العادية) إلى حقول جديدة، وهكذا تنبثق الدلالة الشعرية . وتظهر البراعة النقدية في اكتشاف خريطة انتقالات المفردات والتراكيب من المعجم، واختراع الصور وافتراع الأخيلة. تأمل قول أبو العتاهية ''روائح الجنة في الشباب''، فأوغل في تشبيه بهجة الشباب حتى بلغ بها تلك الرائحة العلويّة التي لا حدود لتخيّل حسنها، يعلّق الجاحظ على هذا المعنى بأنه من "**الطرب الذي لا يقدر على معرفته إلا القلوب، وتعجز عن ترجمته الألسنة، إلا بعد التطويل وإدامة التفكير** ."وتدلّك المطالعة في كلام النظّار والبصراء بدقائق المعاني إلى لذائذ احتجبت عنك، وبدائع فاتت ناظرك. بل إن كلام الناقد البصير باللغة لا يخلو من إبهاج للناظر في تعابيره، فوق ما يجده من الدلالات التي يشير إليها، ومن الأبحاث اللطيفة في هذا الباب كتاب: (عروق الذهب:دراسة لجماليات النقد الأدبي) لسعود اليوسف. فمن ذلك قول بعض الأعراب في وصف

شعر سمعه:«سكر لا حلاوة فيه»، وذلك لما فيه من الرونق السطحي، مع برودة المعنى أو ركاكته .
وقول بعضهم عن شعر دعبل «يُدخل يده في الجراب ولا يخرج شيئًا» لما في شعره من الإيهام بالغوص على الدقائق، ثم لا يجد المدقق فيه بغيته.

الخيال المسيّج

فكرت في جمع مادة عن بنية الحكاية الأدبية، وتحديدًا أبحث عن جواب لسؤال: إلى أي مدى يمكن حصر الثيمات أو الأنماط أو القوالب الشكلية/البنيوية التي يحكى الناس من خلالها قصصهم وينسجون ضمن مساراتها خيالاتهم؟ وما سرّ التشابه؟. أين الحقيقة في مقولة ليو تولستوي "لا تخرج الروايات العظيمة عن أحد صنفين: رجل يرحل عن المدينة أو غريب يدخلها"؟.

أول أطروحة شهيرة تبرز في هذا السياق تعود لعالم النفس كارل غوستاف يونغ ت1961م والتي تعرف باللاوعي الجمعي، وهي النماذج الفطرية الكبرى، التي تظهر في شكل أنماط ورموز متكررة في الأحلام والطقوس والأساطير والأدب..الخ بما يمثل "خبرة بشرية عالمية". لم تكن هذه الفكرة جديدة كليًا، ففكرة تشابه البشرية من الناحية الباطنية طرحت في الأنثربولوجيا في وقت مبكر، فمثلًا كتب الأنثروبولوجي المعروف فرانز بواز ت1942م في أوائل عشرينات القرن المنصرم: "لم يبق شك بأن خصائص الإنسان الروحية على الأرض بكاملها إنما هي في الجوهر متماثلة"، أما يونغ فقد طوّر هذه الفكرة وطرحها كتفسير عام لظاهرة التشابه في رموز الأحلام والشعر والأساطير وأنها تعود لجذور ضاربة في العمق البشري السحيق، وقد توارثتها البشرية بصورة جمعية لا واعية في أعماقها الدفينة. ثم صادفت أطروحة طريفة لصحفي أمريكي اسمه كريستوفر بوكر ت2019م الذي رأى -استنادًا على أطروحة يونغ- أن الحبكات الرئيسية لمعظم -أو كل- الحكايات تعود بشكل أساسي إلى سبع حبكات كبرى (الانتصار على الوحش-استعادة الثروة-المغامرة الهادفة-الرحلة ثم العودة-الكوميديا-الانتصار على الظروف-المأساة- الولادة الجديدة). بحثت أكثر، ووجدت أطروحة كلاسيكية تعود للمنظر والناقد الروسي فلاديمير بروب ت1970م، والذي سعى إلى "حل مشكلة تشابه الحكايات في جميع أنحاء العالم"، وتوصل في دراسة شهيرة إلى أن "التنوع الهائل في الحكايات الخرافية الروسية [تحديدًا] يمكن إرجاعه إلى حبكة واحدة". ورأيت أن بعض الباحثين صنّف الحكاية الخرافية إلى ثلاثة أجزاء رئيسية: نشاط الشرير، ثم الفعل المناسب للبطل، ثم النهاية السعيدة، أو استعادة التوازن المفقود مؤقتًا. هنا بدا لي أني انغمس في نظريات الحكاية الخرافية أو الأساطير وبنيتها، وربما ابتعدت عن مظان السؤال، لكني واصلت، ووجدت أن عالم الأساطير الأبرز جوزيف كامبل ت1987م كرس أحد أبحاثه لدراسة تجليات "البطل" في الأسطورة، وتوصل إلى أن البطل "أكان مضحكًا أم مهيبًا،

إغريقيًا أم بربريًا، ملحدًا أو مؤمنًا؛ فإن الملامح الجوهرية لمغامرته لا تختلف إلا قليلًا... إن مروفولوجيا [شكل وبنية] المغامرة بمعنى الأشخاص المشاركين فيها، والانتصارات المتحققة، تظل قليلة التبدل بصورة مدهشة''، ولم تكن هذه النظريات والأبحاث بمعزل عن الواقع، فالمخرج السينمائي الأمريكي جورج لوكاس الذي أخرج الثلاثية الشهيرة "حرب النجوم''كان صديقًا لكامبل، وقد استشاره في نصوص الأفلام الثلاثة وشخصياتها، وقد لاحظ بعض النقاد تشابه الثلاثية مع عمل فاجنر ''رباعية الخاتم'' الذي كان مركبًا من مجموعة من الأفكار المشتركة في الأساطير الملحمية القديمة، كما لاحظ بعض النقاد إمكانية تطبيق المخطط الأساسي للبطل –كما رسمه كامبل– على سيناريوهات أفلام ''بيكسار'' الشركة الأمريكية الشهيرة للرسوم المتحركة. حتى الآن لم أجد جوابًا واضحًا، وإن كانت مجمل التلميحات والإشارات التي مررت بها مفيدة. واصلت النظر بحثًا عن تفسير. أفادني أحد المصادر أنه في عام 1935م كتب الهولندي أندريه يول عن الأشكال البسيطة (الأسطورة، الحكمة، اللغز، القصة الشعبية)، ورأى أن **الشكل البسيط في هذه الأصناف هو نوع من مبدأ بنائي للفكر الإنساني حال تشكّله في اللغة، وأن هذه الأشكال عددها محدود نسبيًا، وأنها عالمية اللغة الإنسانية، وترتبط ارتباطًا وثيقًا بالعملية الإنسانية لتنظيم العالم لغويًا** .ويبدو أن الصورة العامة لهذه الفكرة تجد دعمًا لها في أطروحة تشومسكي. إلى هنا توقفت عن متابعة المصادر. بيد أني لا زلت أتساءل، لماذا يفقد المرء اندهاشه بمرور الأيام؟ اندهاشه الشعري والأدبي تحديدًا، بعد قراءة 30 أو 40 رواية، ومشاهدة 40 أو 50 فيلم (الأرقام اعتباطية) يبدو من الصعب أن يدهش المتلقي برواية أو فيلم أو حبكة جديدة، ربما يعود السبب –جزئيًا على الأقل– إلى محدودية الخيال البشري، والاتحاد والتماثل البنيوي بين معظم المنتجات الخيالية (الأدبية والشعرية) وغيرها. كنت قد دونت بعض الأفكار لتطوير هذه المسودة التي لم تتم، ووضعت لها عنوانًا منحازًا كما ترى، في الحقيقة كنت أبحث في المصادر عن كل ما يدعم هذه الفكرة التي أميل إليها بصورة حدسية، لكني آثرت تأجيل الأمر برمته.

ومهما يكن من أمر، فإني أجد نفسي متفقًا –وعلى نحو عميق– مع الشاعر الإنجليزي وليام وردزورث 1850م" :**إن الغبطة التي ينالها الإنسان من رؤيته للتماثل في اللاتماثل هي ينبوع نشاط عقولنا وغذاؤها الرئيسي**."

من أين تأتي الأفكار؟

قال أحدهم" :لو كنت أعرف من أين تأتي الأفكار لذهبت إلى هناك أغلب الوقت!''. جرّب أن تتبّع مصدر فكرة ما، كانت قد واتتك في لحظة صفاء، وتظن أنها فكرة أصيلة، وتأمل الكيفية الخاصة التي تشكلت في أثنائها تلك الفكرة. غالبًا سيصعب عليك اكتشاف المصدر والمنبع الذي انبثقت منه تلك الفكرة في رأسك، فالذهن معقد بصورة هائلة ومذهلة، ومع تصاعد الانبهار بإمكانيات الابتكارات الحديثة في التقانة الحاسوبية ذكر ستيف جوبز ت2011م أن الحاسوب بمثابة الدراجة الهوائية بالمقارنة مع الذهن البشري، يعني من حيث التعقيد والتركيب والعمق .لاحظ أننا نبحث هنا عن المصدر، وليس المحفزات والمثيرات، فالانفعال بسبب خبرة حسية مرئية أو مسموعة قد تحفز أو تحث الذهن باتجاه مشاعر أو أفكار معينة، وهذا ينطبق على معظم ما يسمونه ''طقوس الكتابة'' لدى الروائيين والكتّاب المحترفين، ناهيك عن غموض لحظات الإلهام الشعري وطرائق توليدها .ولنضع فرضية أولية هنا، وهي أنه لا أحد يفكر في فراغ، بل لا بد من مادة أو مضامين ومحمولات في الذاكرة تساعد الذهن على إنتاج المعاني والأفكار بكيفية غامضة، وفي توقيت يصعب تبريره أحياناً؛ ولذا نقل العلامة النحوي ابن جني ت392هـ عن أبي عليّ الفارسي ت377هـ أن الأخير قال لأبي عبدالله البصري" :أنا أعجب من هذا الخاطر في حضوره تارةً وغيابه أخرى، وهذا يدل على أنه من عند الله''، فقال":**نعم هو من عند الله، إلا أنه لا بد من تقديم النظر؛ ألا ترى أن حامدًا البقّال لا يخطر له؟**"!، والمعنى أن انبثاق الخاطر إنما وقع لسبق علم ونظر وتحصيل، لا بمجرد الإلهام المحض، فالله خالق الخواطر وأسبابها، لذا فالعاميّ لا يخطر له في دقائق العلوم ولا لطائف المعارف، لافتقاره للشرط المؤثر.

ويمكن القول أن أبرز المصادر التي تقدح الأفكار في الذهن، وقد تشكّل مصادر أساسية لانبثاق المعاني الذهنية تتمحور في (1) الكتب، فهي مادة العلوم، ومجمع الفوائد، وخلاصات زبد عقول النظار في كل فن. كتب هشام شرابي ت2005م في مذكراته:''إني من النوع الذي لا يستطيع التفكير إلا إذا كان في يده كتاب يطالعه. كل أفكاري هي -بشكل أو بآخر- نتاج ما أقرأ''. وانتقد فردريك نيتشه ت1900م بحدة الاعتماد على الكتب في التفكير، وكتب" :**لقد رأيت بعينيّ كم من الأشخاص الموهوبين ذوي مؤهلات ثرية وتكوينة حرة قد دمرتهم القراءة فغدوا وهم في الثلاثينات من**

عمرهم عبارة عن مجرد أعواد ثقاب لا بد من فركها كيما تحدث شرراً تنطق بفكرة. أن يقرأ المرء كتاباً في الصباح الباكر، عند طلوع النهار، في لحظة الطراوة والتوهج الصباحي لطاقاته؛ ذلك ما أسميه فسادًا ورذيلةً .".!وقبله آرثر شوبنهاور ت1860م كان يرى أن القراءة –أو بالأحرى الإفراط في القراءة– ما هي إلا "إقحام لأفكار وخواطر دخيلة على الذهن"، وأنها تطبع القارئ بطابعها وتقهر قواه الفكرية الأصيلة، فالإفراط في القراءة يسلب الذهن المرونة اللازمة "فهي أشبه بوضع ثقل على زنبرك يضغطه ضغطًا مستمرًا حتى يفقد قدرته على الارتداد"، ويختم هذا الانتقاد بعبارة لاذعة":**أسلم الطرق لافتقاد كل فكر أصيل نابع من الذهن هو أن يتناول الإنسان كتاباً كلما وجد نفسه بلا شيء يفعله، وذلك الضرب من الإدمان الذهني هو السبب في أن الكثيرين يصبحون أكثر سخفًا وغباءً مما جبلوا عليه، ويجعل كتاباتهم قاصرة أبدًا عن إدراك أي نجاح** .".!والذي يبدو أن في هذا المعنى بعض الحق، فدوام المطالعة بلا بصيرة ولا تأمل قد تفضي إلى جمود النظر، وتبلد الحاسة، واستمراء التقليد، إلا أن النزعة الكامنة في كلام الفيلسوفين ذوي الميول الجذرية تتصل بالرؤية الفلسفية التي تتغيا الانعتاق المطلق من التقاليد النظرية عامة، وتتولع بالأصالة و"تقلق من التأثر" بحسب مفهوم هارولد بلوم، وهذه نزعة فلسفية عريقة، وهو الأمر الذي اقتنصه العلامة أبو عبدالله محمد بن علي المازري ت536هـ حين سُأل عن الإمام الغزالي ت505هـ رحمهما الله، فانتقده في أشياء مثل ما صنّفه في أصول الدين، ثم بيّن علة الأمر:

"ذلك أنه قرأ الفلسفة قبل استبحاره في فن الأصول، فأكسبته قراءة الفلسفة جرأة على المعاني وتسهيلًا للهجوم على الحقائق؛ لأن الفلاسفة تمّر مع خواطرها، وليس لها حكم شرعي يزعها، ولا تخاف من مخالفة أئمة تتبعها."

وربما كان الأمر أهون من ذلك، فلا يتعدى المراد التحذير من الغرق في علوم الغير من غير نظر ولا تأمل واستبصار، فيكون هذا –إذا تجاوزنا العبارات المتطرفة– من قبيل المعنى الذي ذكره أبو العباس الغبريني ت714هـ في كتابه (عنوان الدراية) في ترجمة العلامة أبو الحسن الحرالي ت638هـ من زهده بالكتب، وأنه في "جميع ما صنفه من الكتب ما كان يراجع فيه كتبًا و لا يطالع فيه سوى مجرد فكره وتسديد نظره"، إن سلم هذا السياق من التعلل بالعلم اللدني، وإلا فهو من ذاك. على أنه لا بد من تقرير أن الفكر في الشريعة ليس كالفكر والنظر في غيرها من معاني العلوم، لوجوب انضباط

الخاطر بوازع الشارع وقانون السلف، كما أشار المازري. وقديمًا نعى ابن المقفع ت142هـ صنيع من جمع العلوم وقرأ الكتب "من غير إعمال الرويّة فيما يقرؤه"، وشبهّه برجل "اجتاز ببعض المفاوز، فظهر له موضع آثار كنز؛ فجعل يحفر ويطلب، فوقع على شيءٍ من عينٍ وورِقٍ؛ فقال في نفسه :إن أنا أخذت في نقل هذا المال قليلاً قليلاً طال عليّ، وقطعني الاشتغال بنقله، وإحرازه عن اللذة بما أصبت منه؛ ولكن سأستأجر أقواماً يحملونه إلى منزلي، وأكون أنا آخرهم، ولا يكون بقي ورائي شيءٌ يشغل فكري بنقله؛ وأكون قد استظهرت لنفسي في إراحة بدني عن الكد بيسير الأجرة أعطيهم إياها .ثم جاء بالحمالين، فجعل يحمل كل واحدٍ منهم ما يطيق، فينطلق به إلى منزله، فلم يجد فيه من المال شيئاً، لا قليلاً ولا كثيراً، وإذا كل واحدٍ من الحمالين قد فاز بما حمله لنفسه، ولم يكن له من ذلك إلا العناء والتعب؛ لأنه لم يفكر في آخر أمره."

والثاني من مصادر انبثاق المعاني (2) المحادثة الجماعية، وفي التراث باب واسع في ذكر مذاكرة أهل العلم بعضهم بعضًا، وأثر ذلك في انقداح العلوم، وتمحيص الحقائق، كما يقع في المناظرات العلمية وغيرها مما هو معروف. وحين سأل لوسيان برايس ت1964م الفيلسوف الإنجليزي المعروف ألفريد نورث هوايتهد ت1947م: أي الحياتين عمل على نموك أكثر من الآخر: حياتك كعالم أو حياتك كإداري؟"، فأجاب هوايتهد:

"تعلمت مهنتي من الكتب بطبيعة الحال، بيد أن العمل الإداري لم يكن أقل أثرًا في تنميتي. بل إني في الواقع لأميل إلى القول بأنه كان أشد أثرًا. ولولا مقابلاتي المستمرة ومعاملاتي وحديثي مع الناس لانحصرت في زوايا العالم الباحث .**إنني قوي الإيمان بالمحادثة. وأعتقد أني حصلت على الجانب الأكبر من نمو شخصيتي من الحديث الجيد** الذي أسعفني الحظ دائمًا بالحصول عليه."

ولمزيد من التحليل لانعكاسات المحادثة على الذات والهوية والعلاقات انظر هنا.

وثالث تلك المصادر(3) التأمل الذاتي، فالتأمل والنظر وإثارة السؤالات ومقارنة المعاني تقدح في الخاطر أفكارًا لا تتحصل بمجرد القراءة، بل إن "القراءة بلا تفكير لا توصل إلى شيء من العلم" كما يقول ابن باديس ت1359هـ رحمه الله.

ديموقراطية السذّج– جيرالد برونير



في عام 2013م أصدر عالم الاجتماع الفرنسي جيرالد برونير كتابه "ديموقراطية السذج"، وقد نال صدى حسنًا فحاز الكتاب على جائزة (بروكوب للأنوار) في العام نفسه.

يتحدث المؤلف في البداية عن التضخم الكبير في المعرفة المنتجة حاليًا، والاتساع الهائل في أعداد الذين ينتجون المعرفة ويستقبلونها بصورة عامة، الأمر الذي فاقم من مخاطر انتشار وتعمق المعتقدات الخرافية وأوهام المؤامرات، ومن أسباب ذلك أن "الواقع يظهر أنه كلما ازداد إنتاج المعرفة كان نصيب كل فرد منها أقل، أي: كلما عرفنا أشياء أكثر يكون نصيب ما يعرفه المرء أقل بصفة مهمة نسبيًا".

واصل المؤلف عبر سرد حكايات ونتائج دراسات وإحصائيات تكشف عن أسباب انتشار تلك الأوهام، مثل الانحياز المعرفي، والتحيز القوقلي (هذا مصطلح من عندي، والمقصود به أن الباحث في قوقل عادةً ما تظهر له نتائج تؤكد اعتقاده بسبب خوارزميات قوقل أو بسبب الكلمات الدلالية التي يدخلها)، وتحدث أيضًا عن ما يسميه ‘‘أثر فورت’’، ولا بد من إيضاح هذا الأثر لأهميته.

ولد تشارلز فورت بألبانيا في 1874م ، وتوفي في نيويورك سنة 1932م، وفي سنة 1910م قرر فورت امتلاك ناصية المعرفة في عصره وتجاوزها، وقد أعطى لنفسه ثماني سنين؛ لكي يمتاز في كل العلو م .المهم ألف فورت أربعة كتب من أغرب ما يمكن أن يوجد، فقد قضى حياته في فحص كل أنواع الأحداث العجيبة (أمطار ضفادع، وسقوط النيازك، وكوارث مجهولة السبب، واختفاءات.. إلخ)، ويسميها ‘‘مصحة الصدف المبالغ فيها.”

وكان يهدف إلى "أن يشمل تفكيره العالم، وكل الأحداث الغريبة التي -حسب رأيه- يصعب إدراكها عبر المعرفة في وقته، وذلك بعدّها مؤشرات لحقائق مدفونة حدّد لنفسه غاية النبش عنها، **وكان بإمكانه الدفاع عن أطروحات غير قابلة للدفاع، مثل التي تؤكد أن الأرض مسطحة، لكنه لم يكن مجنونًا أو أحمقًا، بل يعترف له أغلبية معاصريه بامتلاكه نوعا من الذكاء غير المألوف**.”

وكان من طريقته الدفاع عن أطروحات غير محتملة باستخدام عدد ضخم من الحجج المتنوعة، وإن كان كل دليل في ذاته بالغ الهشاشة، إلى أن ضخامة عدد الحجج يترك انطباعًا بوجود أثر للحقيقة في وسط هذا الركام. فقد يتوهم القارئ أنه لا يمكن أن يكون كل ذلك محض أخطاء.

يشرح برونير هذه الاستراتيجية الفورتية:

"وعندما نأخذ كل حجة على حدة تبدو كل واحدة ضعيفةً جدًا، لكن المجموع يبدو مقنعًا، كما يمكن أن يكون شعاع أدلة، وهذا هو الذي يصنع جاذبية هذا النتاج "الفورتي" في السوق المعرفية .إنه يصعب تفنيد كل حجة من الحجج كلمة كلمة؛ لحشدها خبرات] من علوم وتخصصات متعددة [لا يمكن للفرد أن يملكها وحده، وإن كان لا يؤدي إلى الانخراط التام، فإنه يخلق لدينا شعوراً بالاضطراب عندما نواجه هذا النوع من المعتقدات من غير استعداد،

وهـــــذا أفضـــــل تعريـــــف لمـــــا يمكـــــن أن نســـــميه التـــــأثير القـــــوي، وهو ما كان يعتمد عليه شارلز فورت اعتمادًا كليًا.''

والحقيقة أن هذه الاستراتيجية يصعب الإفلات من شباكها عند العموم، وهي تشبه ممارسة متكررة لدى بعض منتجي الخطابات السياسية والفكرية والاجتماعية في شبكات التواصل، فهم يقدمون رأيهم وحججهم باستمرار، ويجيرون الأخبار اليومية والاكتشافات التي يعلن عنها من شتى العلوم وغير ذلك في سبيل ترسيخ توجهاتهم وأفكارهم، بحيث يصعب على المتابع العادي أن يفند باستمرار هذا الحشد المستمر من الهراء الحجاجي مهما بلغت ركاكته.

ومن الأفكار التي أكدها المؤلف الإصرار على انتشار الخرافات والأوهام وشائعات المؤامرات المستمر لا يمكن نسبته للجهل وضعف التعليم أو البلادة، فقد دحضت دراسات عديدة وبوضوح وهم كون العقلانية أو التفكير النقدي ترتفع بارتفاع مستوى التعليم، فليست المشكلية تعليمية، بل معرفية بالأساس كما يقول برونير، ويمكن اعتبار فورت نموذجًا لذلك.

ما يشغل ذهن المؤلف أساسًا في عموم الكتاب يدور حول خطورة التضارب بين الرأي العام والمصلحة العامة، كما في اضطرار بعض السياسيين لارتكاب بعض القرارات غير الصائبة على سبيل مجاملة الرأي العام، كبعض القرارات المتصلة بالمخاوف العامة الناشئة عن بعض التقنيات الحديثة (كالمخاوف من خطوط الضغط العالي ومطهر الكلور...الخ)، وهو الأمر الذي جعله يصف الظاهرة بـ''ديموقراطية السذج''. وفي نفس الوقت يتمسك المؤلف بديموقراطيته، ويرفض فرض أية وصاية سياسية على الرأي العام، أو أي خطوة تسمح للدكتاتورية أن تطل برأسها القبيح. وهو ما دعاه في آخر الكتاب إلى تبني أفكار تتعلق بزيادة التفكير النقدي في المجال التعليمي، وما إلى ذلك، من غير اللجوء لأي حل قانوني أو سياسي للسيطرة على الأفكار ''الخرافية .''وهنا يبدو الأمر -أعني مشكلة تأثير الرأي العام على القرار السياسي -بالنسبة لبلداننا نوعًا غامضًا من الخيال العلمي، ولذا لم أتحمس لعرضها هنا.

صدر الكتاب بترجمة مقبولة، عن دار جامعة الملك سعود مطلع هذا العام 1441هـ.

المعرفة التاريخية في الغرب– قيس ماضي



انشغل الباحث الفلسطيني د. قيس ماضي فرو بدراسة ومتابعة النشاط الفكري والإنتاج الثقافي الغربي في مجالات الفلسفة والإنسانيات وتأثيرها على الكتابة التاريخية، وذلك منذ أواخر السبعينات الميلادية، حيث كان يواصل دراسة الدكتوراه بفرنسا في حقل التاريخ. تتركز اهتمامات هذه الكتاب حول القضايا المنهجية والمعرفية في الكتابة التاريخية .يقع الكتاب في أربعة فصول.

يناقش **الفصل الأول** حدود المعرفة التاريخية، ويعرض لنظريتين أساسيتين في فهم طبيعة الكتابة والمعرفة التاريخية: الأولى ترى أن وظيفة البحث التاريخي كشف أحداث الماضي .والثانية ترى أنه لا

يمكن للمؤرخ كشف الماضي، وإنما يقتصر دوره على بناء الماضي بواسطة المصادر المتوافرة. ويتناول الفصل أيضًا، الذاكرة ودورها في الكتابة التاريخية، ويستعرض أفكار ك.همبل (ت1997م) وفيكو (ت1744م) وكولنغوود (ت1943م)، ليرصد نماذج متعددة من الجدليات —والتي تتكرر بأشكال وسياقات متنوعة طوال فصول الكتاب– حيال علمية الكتابة التاريخية ودعوى موضوعيتها. ثم ينتقل للحديث عن النقاشات الهرمنوطيقية (التأويلية) للبحث التاريخي، فيشير لأطروحات شلايرماخر (ت1834م) وف.دلثاي (ت1911م)، وهايدغر (ت1976م) وغادامير (ت2002م)، ثم بول ريكور (ت2005م). وينتقل لعرض أطروحة ج.دريدا (ت2004م) التفكيكية الذي يرى أنه (لا شيء خارج النص) فـ"الشكل الكتابي للغة مصادر المؤرخين ونصوصهم المنتجة من هذه المصادر لا يمكن أن نسبها إلى واقع تاريخي كان فعلًا، بل يجب تفكيكها مع الأخذ بالاعتبار العوامل الخارجية التي أنتجتها"، واجه دريدا الاتهام بالتطرف والمبالغة والعدمية.

ثم يكرس المؤلف **الفصل الثاني** لعرض الأطروحات النقدية للرد على أطروحات ما بعد الحداثة وإعادة الثقة بالتاريخ كحقل ومعرفة علمية مستقلة. فيعرض لأفكار ج.إلتون (ت1994م) في كتابيه "ممارسة التاريخ" و"العودة إلى الجوهر". وأطروحة كريستوفر بهان ماكولا الذي ألف عدة كتب للدفاع عن مصداقية المعرفة التاريخية. وأفكار المؤرخات الأمريكيات ج.أبليبي ول.هنت وم.جاكوب في كتابهن "قول الحقيقية عن التاريخ"، والذي تضمن ما أطلقن عليه "الواقعية العملية" لحقيقة الواقع التاريخي. كما يعرض الفصل لأطروحة كيث ويندشتل في كتابه الصادر عام 1997م والذي يحمل عنوانًا دالًا "قتل التاريخ: كيف اغتال النقد الأدبي والمنظرون الاجتماعيون ماضينا؟". ثم يشير المؤلف لتوماس كون في كتابه الشهير عن الثورات العلمية، وتأقلم الإنسانيات وحقل التاريخ مع المفهوم الجديد عن العلم. ويعرض المؤلف بعد ذلك لمحاولة مدرسة "الكليومترية" التي اعتمدت على القياسات الكمية في عرض أحداث ومسارات ذات صلة بالتاريخ الاقتصادي-الاجتماعي وشرحها.

أما **الفصل الثالث** فيعرض لتعامل المؤرخين وفلاسفة التاريخ مع الأحداث والمسارات التاريخية وتحليلها .يبدأ بتلخيص أفكار وليم ولش (ت1986م) في كتابه "مقدمة إلى فلسفة التاريخ "عن "التاريخ الضمي". بعد ذلك يعرض لتطور مدرستين تاريخيتين تنتمي إلى التاريخ الاجتماعي، الأولى المدرسة الماركسية المعتمدة على المادية التاريخية. عند ماركس وج. لوكاش (ت1971م) وألتوسير (ت1990م) وغرامشي .والثانية مدرسة أنال الفرنسية (الحوليات). واستطرادًا أشير لتعريف مقتضب

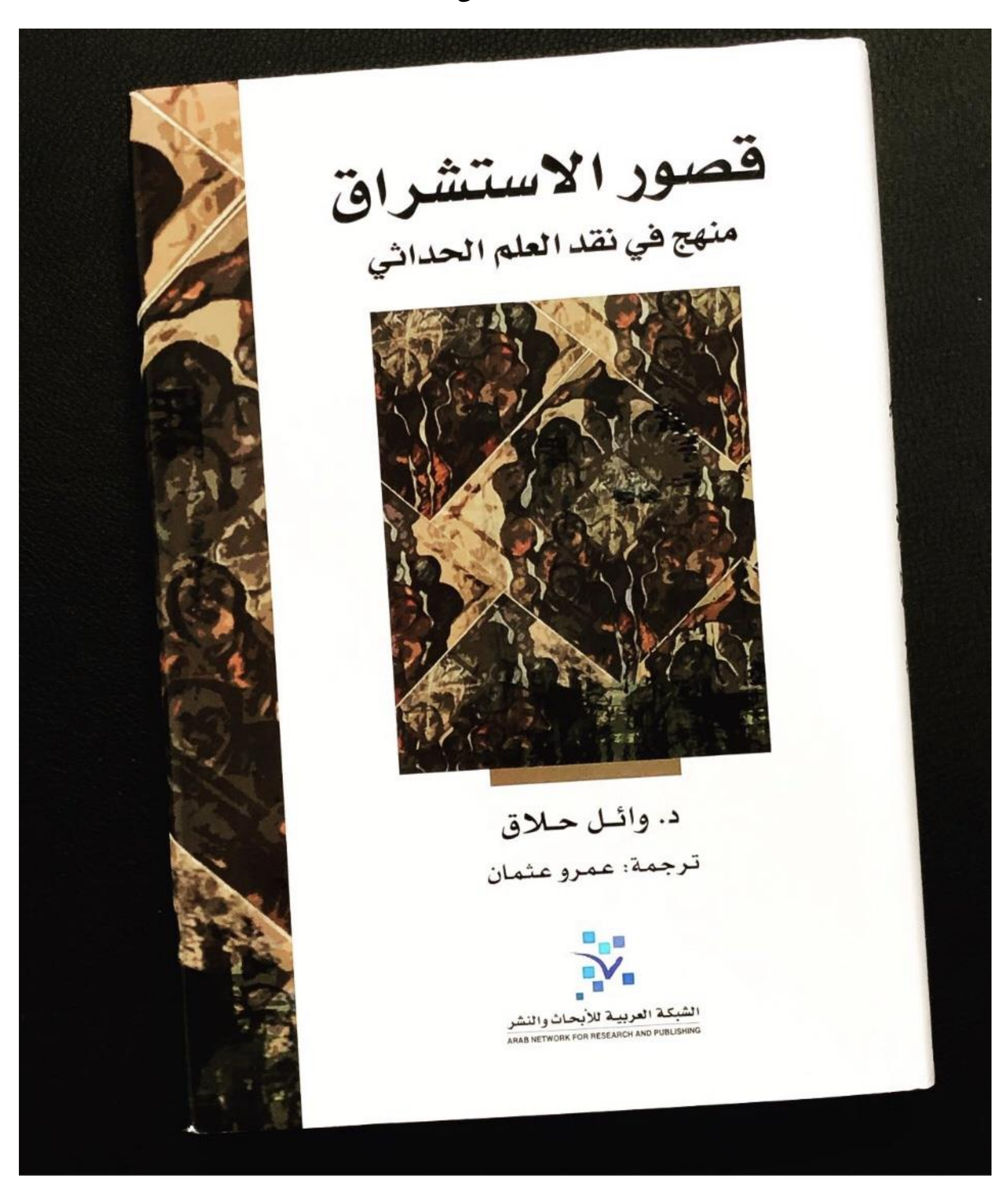
عن هذه المدرسة. نشأت أفكار ''الحوليات'' في أوائل الثلاثينيات من القرن الميلادي المنصرم. ورموزها ل.فاڤر وفرناند بروديل، ومارك بلوخ. ترتكز أطروحة المدرسة على رد الاعتبار للتاريخ الاجتماعي والاقتصادي، والتنديد بالإفراط التاريخي في تدوين التواريخ السياسية للأحداث، ولحركة التاريخ .كما انتقدت فكرة الحدث التاريخي، التبسيطية، ودعت لفكرة التاريخ الكلي، والأمد الطويل، فالأنظمة الاقتصادية والاجتماعية لا يمكن اكتشافها وتتبع تأثيرها إلا عبر سبرها في أبعاد زمنية طويلة. ''التاريخ الجديد'' يعمل وسط دوائر العلوم الاجتماعية المتقاربة، اللغة والأنثروبولوجيا، والتحليل النفسي، وعلم الاجتماع، وغيرها. أبرز انجازات هذه المدرسة هو تأسيس مسارات بحثية تاريخية فريدة، مثل مسار (تاريخ الذهنيات)، فكتب ضمن تقاليد هذا المسار الإيطالي تنينتي بحثاً بعنوان''الحياة والموت من خلال الفن في ق15"، وكتب ف.ارياس عن ''تغير السلوك أمام الموت''. ومن البحوث التي كتبت بتأثير هذه المدرسة تواريخ الموت، الموقف من الموت في القرون الوسطى،كما بحثه م.فوفيل ودرس لأجله 20 ألف وصية في منطقة فرنسية في القرن الثامن عشر.كما بحث ج. لوفيفر في تاريخ الخوف، عبر دراسة للخوف إبان الثورة الفرنسية، وصدرت دراسته بعنوان(الخوف الكبير عام 1789)، وتساءل فيها عن مدى أهمية "إعادة قراءة التاريخ انطلاقاً من الحاجة إلى الأمان''؟. وكتب باحثون في تاريخ التغذية، وتاريخ الجسد (سوتير كتب بحثاً عن ذلك انطلاقا من ملفات المجندين التي تحوي مقاييس للبنية الجسمانية، ودرس علاقة التغيرات العضوية للسكان بالنظام الغذائي وأنظمة العيش وانعكاسات ذلك اجتماعيا...الخ)، وتاريخ الأمراض والمجاعات، وتاريخ الحركة العضوية واجتماعية الجسد(درس ج.لوغوف مثلاً آليات الانحناء والسلوكات الجسدية وتقنياتها وعلاقتها بالسياق الاجتماعي وغيره)، وتاريخ السلوك الجنسي من خلال وثائق الإجهاض، وتسجيل الولادات غير الشرعية، وفتاوى الكنيسة عن تحريم منع الحمل، وتاريخ الألبسة، وتاريخ الأحلام (كتب دودس عن العناصر الثقافية للحلم في العصور القديمة)...الخ. ثم ينتقل المؤلف لاستعراض أطروحة ب.وينتش (ت1997م) حول إشكاليات دراسة المجتمعات البدائية، ومعضلة ''ترجمة'' المفاهيم من ثقافة لأخرى في الكتابة التاريخية والأنثربولوجية عند أ. غلنر (ت1995م). ويشير في آخر الفصل إلى التاريخ الثقافي والأنثربولوجي، لا سيما في أفكار بيتر بورك.

ثم يخصص المؤلف **الفصل الرابع** والأخير للسردية التاريخية، أو التاريخ باعتباره نصًا، أو سردًا قصصيًا .ويعرض لأطروحة هايدن وايت الشهيرة، الذي يرى أن ''تحليل لغة السردية كفيل بفهم

القضايا المعرفية والمنهجية للكتابة التاريخية، أي إن اللغة هي المفتاح المعرفي والمنهجي لهذه الكتابة"، ويؤكد تغلغل الخيال الأدبي في إنتاج العمل التاريخي. كان لنظرية وايت تأثير واسع في تعزيز دور السردية في الكتابة التاريخية، في أواخر القرن العشرين وبدايات القرن الحالي. ثم يختم المؤلف الفصل الأخير بالإشارة لما يسمى بالتاريخ الشفوي باعتباره فرعًا من فروع المعرفة التاريخية.

يعتمد الكتاب على عرض الأفكار وتلخيص الأطروحات الأساسية للمنظرين والمؤرخين بحسب اطلاع المؤلف في الموضوع، وغالبًا ما يعود للمصادر الأساسية ما عدا بعض المواضع التي اعتمد فيها على بعض الموسوعات. لم يقدم الكتاب مخطط عام لموضوعه، ولا يهتم كثيرًا بالسياق التاريخي والتسلسل الزماني ولا المكاني في تشكل وتفاعل الأفكار في موضوعه، وقد يعود السبب جزئيًا لضخامة الحراك الثقافي في الحقل التاريخي وتداخله مع الكثير من التخصصات الأخرى والتفرعات البينية المتوالدة، إلا أن غياب الإطار أو السياق أو المسار العام الناظم لموضوعات الكتاب يضعف من رصانته ويقلل من فرص الاستفادة الأكبر بالنسبة للقارئ. يقع الكتاب في أقل من 300 صفحة، وصدر عن المركز العربي عام 2013م.

قصور الاستشراق– وائل حلاق



في عام 1990م أصدر أستاذ اللغة والنظرية روبرت ج. يانج كتابه المعروف "أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب"، وعقد فصلًا بعنوان (الاستشراق المشوّش) تناول فيه أطروحة إدوارد سعيد بالنقد، وقال:

»تمثّلت معضلة سعيد في الارتباط العميق لقيمه الأخلاقية والنظرية بتاريخ الثقافة [الغربية] التي ينتقدها... فثقافة سعيد ظلت دائمًا هي الثقافة الأوروبية العليا بصورة حصرية... ولا يشعر سعيد أبدًا بضرورة إيلاء أي أهمية لدور أو قيمة أي شيء لا يتماشى مع أكثر الرؤى تقليدية عن الثقافة والأدب.«

ينطلق وائل حلاق في تأسيس فكرته المركزية من نقد أطروحة إدوارد سعيد (ت2003م) ووصفها بالقصور الشديد، بحيث بقيت إشكاليات الحداثة المركزية –والتي تفرع عنها الاستشراق كحقل علمي– بعيدة عن سهام سعيد النقدية، ويعود السبب إلى اعتقاد سعيد الواعي بسلامة البنية الكلية للنظام الغربي، وانحيازه الخفي والظاهر إلى ليبرالية الحداثة وعلمانيتها وإنسانويتها، بل وحتى رأسماليتها وأخلاقها البرجوازية، الأمر الذي أدى إلى فشل الخطاب السعيدي والحقل الواسع الذي أنتجته كتاباته في إجراء بحث أعمق وأشمل في تحليل الظاهرة الاستشراقية.

بغية الكشف عن جذور الظاهرة الاستشراقية، يطرح حلاق تساؤلات مشروعة حول تزامن هذه الظاهرة مع نشأة وتصاعد الحداثة الأوروبية، فـ"قبل العصر الحديث ساوت الأسر الحاكمة في الصين –ككل الإمبراطوريات الإسلامية أو الهندية– بين الاختلاف الثقافي من جهة، والهمجية وغياب الرقي من جهة أخرى، بيد أنها لم تجد في هذا مبررًا لتكوين جيش من الباحثين أو لتخصيص أقسام كاملة في مؤسساتها التعليمية بهدف «دراسة الهمجيين»!". وفي الحالة الإسلامية قبل القرن الثامن عشر، ومع امتداد انتشار وسيطرة المسلمين على مساحة شاسعة من العالم المعروف آنذاك "من خلال القوة العسكرية في البداية، ثم التبشير بصورة عامة في القرون اللاحقة، تماماً كما فعلت أوروبا بعد ذلك، وقد كان للإسلام علماؤه ومفكروه ومؤسساته ونظمه التعليمية، ناهيك عن الاقتصاد التجاري والزراعي الضخم الذي أوجد في الحضارة الإسلامية أكثر الإمبراطوريات ثراء في العالم. بيد أنه على الرغم من كل هذا، **لم يطوّر الإسلام –شأنه في ذلك شأن حضارات الهند والصين– أي شيء كالاستشراق. لماذا يا تُرى؟** ."ومن خلال الإجابة على هذه التساؤلات التاريخية التي لم تخطر ببال ادوارد سعيد ربما، يرى حلاق ضرورة فهم الاستشراق كإفراز طبيعي للظاهرة الحداثية العامة، أو كحقل يستند للأسس النظرية والعملية للعلم الحداثي، كما يقول في عنوان الكتاب الفرعي.

يتعذر تفسير نشأة الحداثة وطبيعتها الإبادية -كما يقرر المؤلف- من دون استحضار وفهم الظروف الممهّدة التي جعلت الاقتصاد والعلم والتحكم والتوجيه الحداثي ممكنة نظرياً وقابلة للتنفيذ. ‘‘لقد وجدت أشكال من التكنولوجيا -كالبارود المستورد من الصين والطب الهندي- لقرون في آسيا وجزر الهند الغربية قبل اكتساح أوروبا العالم، ولا يمكن تفسير الطبيعة العدوانية غير الاعتيادية لعملية إعادة توظيف هذه التكنولوجيا على يد الأوروبيين إلا بالإشارة إلى رؤية كونية وبُنية فكر تميزت بهما أوروبا’’. كما لا يمكن فهم الأكاديميا الغربية وما أنتجته من مستشرقين إلا بوصفها بنى تعليم مدجنّة تعمل ضمن شرطين أساسيين (1) :السيادة على الطبيعة والإنسان. (2) ونشأة الدولة الحديثة وإداراتها. وهكذا يصعّد حلاق من جذرية أطروحته النقدية، ليجعل الحداثة برمتها في مرمى التشريح والإدانة.

ولتوضيح فكرة الكتاب الأساسية يقارن المؤلف بين أطروحتي ادوارد سعيد والكاتب الفرنسي رينيه غينون ت1951م (والذي أسلم لاحقًا وتسمى بعبدالواحد يحيى)، ويصنف سعيد كمؤلف معارض، بينما يصنف غينون بأنه مؤلف هدّام. والفرق بينهما أن المؤلف المعارض يرفض الافتراضات والنتائج والآراء الموروثة دون أن يتجاوز نقده حدود الافتراضات المقبولة في التراث أو التشكل الخطابي الذي يعمل فيه، فالمنظومة المعرفية ليس موضع تساؤل بالنسبة له، بخلاف المؤلف الهدّام فهو يسائل الافتراضات الأساسية والدعائم المعرفية للتشكل الخطابي. ويرى حلاق أن المؤلف المعارض يعمل على تغيير النظام من الداخل، الأمر الذي يساعد النظام على زيادة قوته ومرونته وحيويته. أما المؤلف الهدام فيسعى لتغيير أسس النظام وخلق نظام جديد ومختلف بالكامل.

يدرج غينون «الاستشراق الرسمي» باعتباره جزءًا أصيلاً من الحضارة الغربية، ويؤكد على ارتباط الاستشراق بكل فروع الأكاديميا، ويرى أنه ‘‘لا يوجد تمايز حقيقي بين أشكال المعرفة التي حددت الحقول الأكاديمية، إذ خرجت كلها من الرحم «الحضاري» نفسه، ومن النظرة الكونية نفسها، التي كان لها عامل معرفي مشترك، وبنية فكر أساسية واحدة. أما بالنسبة إلى سعيد، فإن الصورة ليست متسقة تماماً، إذ إنه يلوم الغرب -سياسياً- على سياساته المدمرة، بيد أنه يفرد الاستشراق -أكاديميًا ومعرفيًا- بالإدانة، مُستثنيًا سائر الحقول الأخرى من النقد’’. برغم انحيازه الواضح لأطروحة غينون الجذرية يرى حلاق أن نقده يفتقر ‘‘إلى التفصيل اللازم فيما يخص آليات عمل الاستشراق الداخلية، أي الترابطات العضوية والبنيوية بين الاستشراق وبيئته المعرفية والسياسية والثقافية التي نشأ فيها’’. يطرح المؤلف في الفصل الأخير بعض الأفكار بغية فتح آفاق جديدة في نقد أشكال المعرفة الحديثة،

كما أشار إلى أن ثقافات و"أديان" العالم التقليدية "يمكنها أن تقدم -ولو بصورة إرشادية على أقل تقدير- نقطة البداية لإعادة تقييم موقع البشر في هذا العالم". ونظرًا لطبيعة الجمهور المتلقي فقد جاء الفصل الأخير خجولًا وضبابيًا، ففي الأكاديميا الغربية من غير المرحب به التصريح بمقترحات ذات نزعة دينية أو ميتافيزيقية.

يفتقر الكتاب -في تقديري- للتسلسل النظري، ويعاني نوعًا من التفكك وضعف التنسيق، ولا يخلو من التكرار. يقع الكتاب في أكثر من 400 صفحة، وصدر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر عام 2019، في طبعة فاخرة، وبترجمة جيدة.

أثمان موكب الفرح

يغادر عام آخر، وأقترب أكثر من المقبرة .أتأمل المغادر، وأقف متعجبًا –ومتحيرًا أحياناً– أكثر من ذي قبل أمام مجريات القدر. الحد الأدنى من فهم ذاتك وفهم الآخرين وطرفًا من الحدس بمآلات المجريات اليومية تقلل من أثر القلق والتوتر في نفسك. لا تعوّل على إنسان بأكثر مما تحتمله آدميته. لا تجعل تقويمك لذاتك، ولا سعادتك، أو حيويتك؛ رهنًا لأحد، أيًا كان. شيّد في أدغال روحك موئلًا أنيسًا يحميك من تكاليف الحياة مع الآخرين. لن يكون ذلك الموطن ملاذًا إلا إذا كان موصولًا بماء السماء. هذه الصلة هي ما يبقى إذا ذهب كل شيء. لا فرق سواء أكنت في وسط مدينة مزدحمة، أو في جزيرة منعزلة، سيبقى ذلك الملاذ مصدرًا للأمان، لا يفنى ولا يزول. كنت أقول مثل هذه ''النصائح'' لغيري، وأرددها لنفسي أيضًا، لكي لا أنسى. لعل هذا النقص وهذه الثغرات المتفاقمة في الحالة الإنسانية من أقوى حوافز العودة المستمرة للإله الكامل .**لن تجد الغفران الكامل "غَفَرْتُ لَكَ عَلَى مَا كَانَ مِنْكَ وَلا أُبَالِيْ"، ولا الود اللائق "إنّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ"، ولا الشعور الهائل بالأمان والاطمئنان "تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ" في مكان آخر** .أن تقترب من المقبرة يعني أن تكون أكثر تحملًا لتكاليف الحياة، فقد تسأم ولما تغادر العشرينات أو الثلاثينات، ناهيك عن ثمانينات زهير. كما يعني تعليل النفس بقرب العتق والانفراج، والخروج إلى العالم الأوسع، فمثل هذا دواء حسن لتوقان النفس وتطلعها لما يضرها. إنه نوع من التأجيل المستمر والثابت والعقلاني لنوازع وطموحات وحاجات لن تُشبع بشكل مثالي قطّ. في حكاية دالة ومؤثرة، قد علقت في خاطري منذ زمن، **عن بشر الحافي رحمه الله، أنه سار ومعه رجل في طريق فعطش صاحبه، فقال له: نشرب من هذه البئر؟ فقال بشر :اصبر إلى البئر الأخرى، فلما وصلا إليها قال له: البئر الأخرى. فما زال يعلّله، ثم التفت إليه وقال: هكذا تنقطع الدنيا!**

طاوِلْ بها الليلَ مالَ النجمُ أم جَنحَا

وماطِلِ النومَ ضَنَّ الجَفْنُ أمْ سَمَحا

فإن تَشَكَّتْ فَعَلِّلْها المجَرَّةَ مِن

ضوءِ الصباحِ وعِدْها بالرواحِ ضحَى

ومن أدرك وطأة التكليف زمن اختلاط الفتن واختلاج العالم وتاقت نفسه للقاء ربه لم يعجب من قول أبي حامد الغزالي ت٥٠٥هـ "وملك الموت سبب إخراجنا إلى ذلك العالم [الأخروي] فحقه عظيم، وشكره لازم". وسنظل نعلل ونقاوم، ريثما يغادر عام آخر، لنقترب أكثر، وأكثر .المؤكد أننا سنصل يومًا ما، فلنقاتل ليكون الوصول في موكب الفرح.

حين لا تفي الحقيقة بما يلزم!

سأفترض أن من الطبيعي استخدام الانسان الألفاظ والأوصاف المناسبة والمطابقة لمراده قدر الإمكان. لماذا إذًا يصاب البعض بوباء المبالغة؟ الاستخدام المفرط للغة وتوظيفها كمكبّر لأحداث أو أفكار أو مشاعر صغيرة يمكن إعادته إلى عدة أسباب، لنفكر معًا. تبدو الرغبة بإثارة انتباه المستمع هو السبب الأكثر مباشرة ووضوحًا. فأنت مثلًا يمر بك حادث أو فكرة، أو تعرف قصة ما محزنة أو مفرحة أو غريبة، لكن حين تشك في كون المستمع سيستقبلها بنحوٍ خاملٍ ربما -شعوريًا أو لا- تستخدم عبارات قوية -أكثر مما ينبغي- وأوصاف زائدة؛ لأجل أن تظفر منه بالتفاعل المرتقب. حتى آلامك وهمومك ومباهجك حين تحكيها قد تقع في فخ الزيادة والإفراط، وذلك لأن الناس لا يهتمون بالعادي والروتيني ولا يجذب انتباههم. ويزيد تفاقم الحالة لدى الناس (أقارب، رفاق، زملاء عمل) الذين يجتمعون بكثرة ودوريًا، فيصبح من الصعب الظفر بإنصاتهم لكثرة ما قيل ويقال باستمرار، حتى تأتي مبالغة محترمة تكسر روتين الأحاديث والحكايا. أيضًا، نبالغ بسبب الشعور باستهلاك المعاني، وأن الأوصاف المكرورة لا تفي بالغرض. واتزان المنطق فرع عن اتزان النفس واعتدالها، فالمشاعر والأحداث المفاجئة والحادة مظنة لأن تفقد صاحبها الاتزان اللفظي. وأيضًا، الجهل والبلادة الفطرية، فقلة خبرة الإنسان وضعف إمكاناته الذهنية تمنعه من تصوّر الأشياء على حقيقتها، لأن قوام التعقل يكون بالمقارنة، وقياس الشاهد على الغائب.

المبالغة والإفراط في قول الحقيقة خطرة، أكثر مما نظن. يشير الطبيب النفسي جوردن بيترسون إلى أن التقصير في الصدق؛ يشوّه مفهومك عن العالم، فحين تقول أشياء غير صادقة تتصرف ‘‘على أنها الحقيقة، وبهذا لا تعود تعيش في هذا العالم، وحين تصطدم الحقيقة بالزيف ستتعرض للأذى’’، ويؤكد: **"الناس يعتقدون أنه بإمكانهم أن يتلاعبوا ببنية الواقع على المدى القصير دون مشكلة، ودون نتائج على المدى القريب والبعيد، وهذه طريقة ساذجة في رؤية الأمور .لا يمكنك أن تغيّر أو تشوّه علاقتك مع شيء بهذه القوة والشمولية، كبنية الواقع، ثم تتوقع أن تنجو من النتائج ."!** فتصحيح حركة اللسان وصدق القول طريقك لتصحيح علاقتك السليمة بالذات والواقع. وقال صلى الله عليه وسلم(عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ، فَإِنَّ **الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ**، وإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ)، وجاء عن

علي رضي الله عنه» :اللسان قوام البدن، فإذا استقام اللسان استقامت الجوارح، وإذا اضطرب اللسان لم تقم له جارحة.«

وحشة التفرد

ماذا يعني أننا نتشابه نفسيًا وروحيًا أكثر مما نتوقع؟ ربما بسبب رغبتنا أحيانًا بالشعور بفرادتنا الذاتية؛ نبالغ في تخيّل أننا نمثل حالة بشرية خاصة. مشاكلنا ومواهبنا وآلامنا تبدو لنا فريدة. الحقيقة أن هذا وهم شائع جدًا. وتتركب المشكلة وتتعقّد حين ننغمس في ذواتنا وننعزل عن الآخرين، ونطيل المكث في غرفنا المقفلة، مع هواتفنا الذكية، رغبةً في تقليص تكلفة الحياة الباهظة، والتي منها تحمّل حماقات الآخرين، وتطفلهم، ونفورًا من متطلبات الانخراط في الحياة العامة .وتدريجيًا نفقد التواصل الحميمي مع الآخرين، أي آخرين، مع الناس العاديين، والنتيجة أن تتضخم أوهامنا حول ما نشعر به، من ألم، أو إحساس ما، أو خيال، أو حتى موهبة. سمعت أحد الاطباء النفسيين يقول إن إخبار المريض -بالاكتئاب أو غيره- أن مرضه شائع أكثر مما يظن، يريحه كثيرًا غالبًا، بل إن بعضهم لا يعود للطبيب مجددًا. فمما يكرّس الألم ويزيد من قسوته = الشعور بغرابته وفرادته.

ومن المعاني المعروفة ما وردت به الآية الكريمة: (وَلَن يَنفَعَكُمُ الْيَوْمَ إِذ ظَّلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ)، يعلّق القرطبي رحمه الله: «وذلك أن التأسي يستروحه أهل الدنيا، فيقول أحدهم: "لي في البلاء والمصيبة أسوة"، فيسكّن ذلك من حزنه، كما قالت الخنساء:

فلولا كثرة الباكين حولي

على إخوانهم لقتلت نفسي

وما يبكون مثل أخي ولكن

أعزي النفس عنه بالتأسي«

وفي الشعور بالشراكة البشرية في تحمّل الآلام ملمح لطيف، وكأن الذوات اتّحدت حين تعرّضت لنفس الوارد المؤلم، فانقسم الألم بينها، وضعف أثره بسبب ذلك. وهذا الأثر الإيجابي للشراكة مرتكزه على التوهم -كما ترى-، ومع ذلك فكل أحد يحسّه في نفسه، وما أكثر أوهام الإنسان -لو تدبّر-، ولذا فأشدّ ما على المريض أن يقال أن مرضه غامض ولا نظير له ولا يعرفه الأطباء. وحتى الذكي والموهوب يفاقم ضعف شعوره بالتشابه مع بقية الأذكياء من غروره وتتضخم أوهامه. وهكذا تجد أن الإقرار بالتشابه يساعد النفس على الاتزان، والعزاء، والتواضع ربما.

فالدهر آخره شبهٌ بأوله

ناس كناس وأيام كأيام!

فكرة ‘‘التشابه البشري’’ أحد أسباب الجاذبية الأزلية للأدب والفنون. وكما يقول عبدالعزيز البرتاوي:’’**أن تؤلف كتابًا، أن يقتنيه غريب، في مدينة غريبة .أن يقرأه ليلاً، أن يختلج قلبه لسطرٍ يشبه حياته، ذلك هو مجد الكتاب** .‘‘(وهو اقتباس متداول ينسب غلطًا ليوسف إدريس ولآخرين). فالرواية والفيلم والقصيدة تقول للقارئ/المشاهد بصورة واضحة –ومثيرة ربما– أنك لست وحيدًا .في النقد الأدبي والفني يعتمد الناقد –أساسًا– على وحدة الشعور البشري، وعلى الاستبطان، لكشف أو تحليل أو استنباط المعنى الوجداني والنفسي، وبغير الاعتماد على هذا الأساس يمتنع المعنى، ويستحيل التأويل عمومًا. ولذا فالتراث البشري في الفنون –بنحو ما– تأكيد واسع ومنوع وكثيف لوحدتنا الداخلية نحن البشر.

التحرر الداخلي

" التحرر الداخلي'' يعني أن لا تسمح لشيء -مهما كان- بأن يستحوذ على قلبك وروحك، لا إنسان ولا فكرة ولا زمان أو مكان. قد تحبّ وقد تخاف أو تطمع، لكن كل ذلك بقدر لا يصل للانسحاق والذوبان، ولا للاستسلام، بل بقدر ما توجبه الطبيعة، بحيث لا تصل تلك المشاعر والوجدانيات لتبديل أولوياتك أو تشويش سكينة نفسك، فضلاً عن أن تصل لمرتبة تداني الشعور الإيماني. وهذا هو جوهر التدين والتوحيد؛ أن لا يملأ قلبك إلا الله، محبةً ورجاءً وخوفًا. وكل ما سواه فدونه، ويزيد تحررك بزيادة هذه المعاني في قلبك. أوصى الأديب اليوناني المعروف نيكوس كازنتزاكي أن يكتب على قبره:''أن لا أرجو شيئًا، ولا آمل بشيء. أنا حرّ''. هذا هو التعريف المباشر للتحرر، لكنه ممتنع إذا كان مطلقًا، فالإنسان مركّب بحيث لابد له من الخوف، والأمل، والرجاء، والطمع، فإذا وجهها وجهة سماوية، انسجم مع طبعه، وظفر بالمطلوب. ولما كان هذا المعنى بالغ الشرف، قلّ من يرزقه، لكثرة الواردات الصارفة على القلب، وتعذر التصرّف بما يداخل الباطن؛ إلا بعون إلهي ومجاهدة ومصابرة وتوفيق. (وامتناع التصرف بما يداخل القلب أو يفارقه من أعظم وجوه ضعف الإنسان وقلة حيلته لمن تأمل). وكثيراً ما يتوهم المرء تحققه بهذه ''الحرية'' العليّة، لكن ما يلبث إلا أن تفضحه شواهد الامتحان، فيبتلى بعشق محرق، أو وعد بمال متوقع، أو أُطمع بمنصب رفيع أو غير ذلك؛ فيُستلب، ويشطح كالمجذوب. وقد قالوا عن ابراهيم عليه السلام أن الله تعالى ابتلاه بأن يقذف في النار وبذبح ولده؛ ليذهب من قلبه كل خوف وحبّ أمام أمر الله وإرادته. ولعل من عاجل ثواب استقرار هذه المعاني الفاضلة في القلب هو تلك البهجة الخالصة التي لا تشبهها لذة، والتي لا يقدر أحد من أهل الدنيا على نزعها، ولا حيازتها، لا بمال ولا جاه ولا سلطة، وأنت تجد هذا المعنى مبثوثاً في كلام الأولياء والصالحين''أنا جنتي في صدري''. وهذا المعنى لا يبلى بالتكرار، فهو غاية كبرى وسقف أعلى لكدح الإنسان في هذا العالم. وامتناع تصرف الانسان بما يقع في قلبه يوجب قوة الاتصال بالمتصرف فيه سبحانه، وكما أن الآلة المصنوعة إذا تعطلت أو ضعف سيرها فإنها تعاد لصانعها لإصلاحها؛ فكذلك القلب إذا تعطل أو تشوش يعاد لصانعه ليصلحه. ومن لطف الله بالإنسان أن يصرف عنه الطمأنينة بغيره والركون لسواه، فلا يزال قلبه قلقًا مضطربًا إذا استعبد لغيره، ولذا فأخصّ فرق لمعرفة صواب حركة القلب وانجذابه للمخلوقين، أن الحب الصالح العليّ لا يورث إلا

السكينة والطمأنينة واستقرار النفس وانسجامها، بخلاف سائر الانجذابات الأرضية الفاسدة. والله المسؤول ان لا يحرمنا بفضله وجزيل ألطافه.

أكثر الروع باطله

"إني أتحمّل بسهولة البلايا التي أصبتُ بها، لا تلك التي أخشى وقوعها؛ لأن مخيلتي المنفرة تنظمها وتبحثها وتزيدها، وارتقارب البلايا يحزّ في نفسي أكثر من وقوعها، والتهديد بنزولها أشدّ هولًا من حلولها، وحالما تنزل البليّة ينتزع منها الواقع ما كان يكتنفها من خيال، ويردّها إلى قيمتها الحقيقية."

(جان جاك روسو ت1778م)

في برنامج وثائقي تحدث أحد رموز خبراء الإعلان الغربيين عن أسرار الدعاية والإعلانات التي تعتمد عليها كبرى الشركات التجارية، وقال إن تصميم وهندسة الإعلانات تعتمد على مخاطبة واستهداف الغرائز الأساسية في الإنسان، ومن أبرزها الخوف، والرغبة بالأمان .تأمل دعايات البنوك تجدها ترتكز على خوف الناس من الضوائق المالية وتأمين المستقبل، ودعايات المنظفات والمطهرات تعتمد على الخوف من الجراثيم، ودعايات شركات التأمين القائمة كليًا على الخوف، ناهيك عن دعايات الأدوية المختلفة، للصداع، والسكري...الخ، حتى دعايات الشامبو المزيل للقشرة تجدها ترتكز بشكل ما على الخوف من النبذ الاجتماعي. وحتى على مستوى أعلى ترى أن الدعاية الرئيسة للحكومات الاستبدادية تعتمد على تشكيلة من الشعارات التي يعود معظمها لفكرة الرغبة بالأمان والخوف من الموت والحرب والتشرد. يبدو أن الخوف أعمق أو من أعمق الغرائز البشرية، ولذا فكل الذين يستهدفون التأثير المباشر والحقيقي على الإنسان يوظفون هذه الغريزة في تحقيق أهدافهم (الساسة، المحققون، المسوقون، المبتزون، المدراء، السجانون...الخ)، وهو الطريق الأسهل لاستعباد الانسان. وبرغم صعوبة الانفكاك الانساني عن الخوف بالكليّة، سواء كانت المخاوف تافهة أو كبيرة، فإن النظر بعين القلب، والإدراك بقوة البصيرة تضعف سيطرة كثير من المخاوف بل معظمها بل كلها، إلا خوفًا واحدًا أصليًا لا يمكن إلا الإذعان له، وهو الخوف من صاحب الملك الحقيقي الكامل وهو الله سبحانه وتعالى.

ولو تفكرت في نفسك قبل عشر سنوات، تذكر ما هي مخاوفك حينها؟ وانظر في حالك الآن، غالب الظن أن أكثر مخاوفك تلك أو معظمها لم تتحقق، وربما أقلقتك ليالي وأيامًا بل شهورًا وأعوامًا، ثم لم يقع شيء منها.

وإن فرضت أن بعضًا منها وقع، فانظر هل كان خوفك منه قبل وقوعه مانع من وقوعه؟ أو أنك لم تحصد من وراء ذلك القلق والتوتر إلا ارتباك الخاطر وتشوش المزاج واضطراب الحال.

قبل أيام كتبت في ملاحظاتي: ‘‘إذا كانت نصف الهموم أوهام، فمعظم المخاوف أباطيل’’، ثم وجدت بيتًا أشرف لبعض العرب المتقدمين، يقول:

وقل للفؤاد إن نزا بك نزوةً

من الروع: أَفْرِخ؛ أكثر الروع باطله!

المعنى أن الروع في القلب كالفرخ في البيضة، فهو يدعو الخوف إلى الخروج من القلب.

والخلاصة -كما يقول الشيخ صالح الحصين رحمه الله-: «إن الله عز وجل يصف حياة المؤمنين في الآخرة بأنهم" لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ"، وفي الدنيا لا تتحقق السعادة إلا لمن تحرَّر من الحزن والندم على الماضي، والخوف والقلق من المستقبل.»

البحث عن الذات

عانى رولو ماي في طفولته من مرض التدرن، وأجبر على قضاء عدة سنوات في مصحة علاجية. ربما تكون مشاعر العزلة وسلب الشخصية التي جربها في مثل تلك الظروف هي ما دعاه لاحقًا للانشغال بمعنى الحياة لدى الأفراد، ومعاناة الإنسان الحديث من القلق والشعور بالعزلة. ماي (ت1994م) أصبح يعرف بأنه معالج وعالم نفس وجودي، ومن الرموز المؤسسة للمقاربات والنظريات الوجودية في علم النفس الحديث، إلى جوار فيكتور فرانكل (ت1984م) وآخرين.

يعاني كثير من الناس مشكلات داخلية متعددة، وفي مستهل القرن العشرين رأى سيجموند فرويد (ت1939م) أن ما يقف خلف أغوار تلك المشكلات هو صعوبة تقبل الشخص لدوافعه الغريزية، وهي نتيجة للصراع بين نوازع الفرد الجنسية والمحرمات الاجتماعية. وفي عام 1920م يكتب المحلل النمساوي أوتو رانك (ت1939م) أن الجذور المتأصلة في مشكلات الناس النفسية تتمثل في مشاعر القصور، والإحساس بعدم الكفاءة، والشعور بالذنب. وطرح آخرون في وقت لاحق أن العلة الكامنة تقبع في العداء المستحكم بين الأفراد والجماعات. وفي كتابه" **البحث عن الذات** "الصادر عام 1953م يقول رولو ماي:

"إن مشكلة الناس الرئيسة في العقد الوسيط من القرن العشرين هي في الخواء. لا أعني بقولي هذا أن كثيراً من الناس لا يعرفون ماذا يريدون فقط، وإنما هم كذلك ليست لديهم فكرة واضحة بما يحسّون."!

وتتولد هذه الحالة من شعور الأفراد "بأنهم عاجزون عن أن يفعلوا أي شيء له أثره الإيجابي في حياتهم الخاصة بهم، أو فيما يخص العالم من حولهم". يبدو لا تزال المشكلة على حالها إلى هذه الأيام، وإن تغيرت مظاهرها.

وخلافًا لفرويد، يرى ماي أن المشكلات التي يأتي أصحابها إلى عيادات العلاج النفسي قلما تكون ناجمة عن النواهي والروادع الاجتماعية (الكبت)، وإنما هي "متأصلة في أغوار الشكّاك أنفسهم، كنقص الفعالية مثلًا، أو فقدان القدرة على الإحساس بقوة المشاعر المضطرمة إزاء الشريك الآخر". يتفق المحلل النفسي أريك فروم مع هذا التحليل في كتابه الجميل "مهمة فرويد" في سياق

نقده للتحليل النفسي الفرويدي، ويرى أن الكبت بمجموعه ظاهرة اجتماعية، والمؤثر فيه هو الخوف من العزلة، ''الخوف من أن يصبح الإنسان منبوذاً؛ لأنه يحمل أفكارًا وأحاسيس لا يود أحد مشاركته فيها.''

يركز ماي في تحليلاته المستفيضة على مشكلة القلق باعتبارها تمثل جوهر مشاكل الإنسان المعاصر. ويتحدث مثلًا عن الوحدة، والشعور بالعزلة، ويرى أن ''الخواء والوحدة إنما يمثلان نفس الخبرة من القلق''، ويقول شارحًا العلاقة العميقة بين الوحدة والقلق:

'' حين يحس /الفرد/ بفراغ داخل ذاته، وهو وسط خليط من التشويش والتشتيت، فإنه بعد هذا كله، يحس بالخطر يحدق به، فتكون ردود الفعل لديه التطلع إلى أناس آخرين من حوله، مؤملًا أنهم سيمنحونه شيئاً من الإحساس بالتوجه والدراية، أو أنهم على –الأقل –سيوفرون له نوعًا من المعرفة تجعله يدرك أنه ليس هو الوحيد في موقفه هذا في لجة الحياة.''

كما يلاحظ ماي أن كثيرًا من الناس في العصر الحديث'' **قد تمادوا في اتكاليتهم على غيرهم من أجل إحساسهم بالواقع، إلى حد أنهم أصبحوا يخشون فقدان إحساسهم بوجودهم ما لم يكن لهم متكأ واعتماد على مشاعر الآخرين نحوهم، لكي يعرّفهم من ثمّ على واقعهم الذي هم فيه.''**!

في الفصل الثاني من كتابه سالف الذكر، يشير ماي إلى جذور المشكلات التي يعاني منها الفرد المعاصر .**أولًا** :فقدان جوهر القيم في المجتمع، ويتحدث عن قيم المنافسة الفردية الرأسمالية .**ثانيًا** :فقدان الإحساس بالذات والكرامة، وهو يكتب هذه الفقرة بتأثير من ظروف العقود الأولى من القرن المنصرم، والتي شهدت حروب مدمرة، وارتجاجات اقتصادية، واضطراب سياسي، وهذا ما دعاه للقول: ''طفقنا نشعر بأننا كأشخاص بتنا نتضاءل شيئاً فشيئاً .''**ثالثًا** :قلة الاستمتاع بالطبيعة .**رابعًا** : فقدان الإحساس بمدى معاناة الإنسان في الحياة (التراجيديا). يبدي المؤلف هنا احترامًا للأشخاص الذين يقاسون الصراعات في حياتهم الداخلية، ويرى أن المعالج لهؤلاء ''يكتسب إدراكًا جديدًا يتعلق بالكرامة الإنسانية القوية للكائن الإنساني''، كما يلفت النظر للطاقات الرائعة التي تتفجر في دواخلهم أثناء العلاج، والتي لم يكن يعرفونها، وهي تساعدهم على النجاة والشفاء.

يتحدث بعد ذلك عن إدراك الذات والوعي بها، والشعور بالذات هو الاستعداد لأن يرى الإنسان ذاته وكأنه يلحظها من الخارج، وهي الصفة المميزة للإنسان. جان بودريار الفيلسوف الفرنسي له رأي آخر، إذ يقول:

"ثمة أسباب وجيهة لأن يَغار المرء من الآخرين لقدرتهم على رؤيته من الخارج، في حين أنه لا يستطيع هو أن يرى نفسه إلا من خلال تلك المرآة المشوهِة التي نسميها الوعي الذاتي."!

والإنسان –بحسب ماي– هو الكائن الذي بقدرته أن يقف خارج ذاته، وأن ينظر إلى تاريخه سابقًا ولاحقًا، "وبذلك يتمكن من التأثير في تطوره الخاص به كشخص، وهو [أيضًا] يستطيع –إلى حد قليل– أن يؤثر على سيرورة التاريخ لأمته ومجتمعه ككل". وأفضل طريقة لكي يفهم المرء هويته كذات هي كما يقول أن يمحص خبرته وتجربته الخاصة به، و"كلما كان الشخص على وعي بذاته أكثر كانت دفقة حيويته أوفر". ويترتب على هذه المعرفة تحقيق الطاقة الكامنة فينا، فالطفل حين يحاول حمل صندوق فينجح بعد عدة محاولات فاشلة يبتهج ويبتسم ابتسامة الرضا، وابتهاجه لا يعد شيئاً بالمقارنة مع بهجة المراهق الذي استخدم طاقاته البازغة في كسب صديق، أو متعة الراشد حين يستعمل طاقاته من أجل الخير والإبداع. إنها "أعمق ضروب المتعة التي هو من مورثات الكائن البشري."

بقي الكثير لكن أكتفي بهذه الأسطر. ربما يثير بعضها تأملًا لدى قارئ ما. وستبقى هذه الذات معضلة مستمرة، نحاول ما حيينا نقاوم حماقاتها، ونجاهد في سبيل تهذيب نزواتها، وتحقيق التوازن في تلبية احتياجاتها. ومن الله العون وحده.

هل تذكر؟

في عام 2005 أجريت دراسة عن الذكريات الشخصية للأفراد ضمت 2000 مشارك، أعمارهم تتفاوت بين 11 سنة و70 سنة من الولايات المتحدة وهولندا، وكان من نتائجها أن الناس لا يتذكرون أي شيء تقريبًا قبل سن الخامسة، كما تبين أن أكثر الذكريات رسوخًا هي ما يقع بين سن العاشرة وسن الثلاثين، وأبقاها لدى الجنسين تلك التي تقع عند أواخر المراهقة، ربما لكونها تصادف ذهنًا خاليًا فتتمكن. تُعلّق المختصة النفسية والباحثة في شؤون الذاكرة جوليا شو (1987م):

"هذه هي الذكريات التي تحدد من نكون، والتي جعلتنا ما نحن عليه، وهي الذكريات التي يبدو أننا نقدسها ونتذكرها بوضوح شديد، بصرف النظر عما إذا كانت قد تشوهت من قبل التصورات وتحيزات الذاكرة أم لا."

تشكك الباحثة في ثقتنا المبالغ فيها بذاكرتنا الشخصية تجاه الماضي، وتؤكد من واقع خبرتها البحثية "أن كل واحدة من ذكرياتنا -حتى أكثرها وضوحًا- تشتمل على عيوب في التصور وانحرافات من بدايتها."

ومن أبرز الملاحظات الجديدة بالتأمل في طبيعة عملية التذكر نفسها":**ففي كل مرة تُسترجع فيها ذكرى ما فإنها تسترد بفعالية وتُفحص، ثم يعاد تشكيلها من البداية لتخزينها مجددًا. وهذا يكافئ عملية حفظ ملف لبطاقات الفهرسة، وإخراج بطاقة لقراءتها ثم التخلص منها، وبعدها يجري نسخ واحدة جديدة لحفظها في الملف مرة أخرى. ويُعتقد أن هذا ما يحدث في كل مرة نسترجع فيها أي ذكرى"**، فكما ترى بعض الدراسات التجريبية أن "كل حدث -في كل مرة يجري تذكره فيها- عرضة للتحريف والنسيان من الناحية الفسيولوجية."

وتشير الباحثة لإحدى النظريات التي تفسر لماذا نقع في الوهم والغلط عند استدعائنا لذكريات الماضي؟ وهي نظرية "الأثر الغامض"، وتفترض هذه النظرية أن أوهام الذاكرة ممكنة؛ لأن كل تجاربنا تُخزَّن في صور شذرات متعددة، وهذه الشذرات يمكن أن يعاد تجميعها بطرق لم تحدث في الواقع قط. ومن جهة ثانية تؤكد دراسات عديدة -كما تنقل الباحثة في كتابها عن الذاكرة- أننا نقلل من مقدار ما سننساه، ونبالغ في قدرتنا على معرفة هوية الجناة حال عرض المشتبه بهم...الخ. وفي مبحث مثير

تسجل الباحثة تجربتها في زرع الذكريات الزائفة عبر تقنيات منهجية على عينة الدراسة، كما تشير لدراسات كثيرة تؤكد ذات النتائج في الإمكانية الكبيرة التي يمكن نتعرض لها كأفراد ونتبنى بقناعة تامة ذكريات شخصية وأحداث محددة لم تقع قط.

يحدد بعض الباحثين بعض تشوهات الذاكرة في:

-سرعة التلاشي، شرود الذهن، ربما حدث لك مرارًا أن تدخل غرفة لغرض ما، ثم تنسى ما هو الغرض الذي دخلت لأجله.!

–الحظر أو المنع، وذلك حين تبدو المعلومة على طرف اللسان ومع ذلك تعجز عن تذكرها.

–العزو الخاطئ، فلا تذكر أين سمعت أو قرأت معلومة ما.

–القابلية للإيحاء، فإذا تم الإيحاء إليك بطرق ما –يتقنها المختص– بأنك شاهدت شيئًا ما فربما تعتقد حدوث ذلك.

-تحيزات السياق، كالانفعالات والحالات المزاجية وغيرها، فترى بعض الأبحاث أن الأشخاص الذين يمرون بمزاج اكتئابي يمكنهم بسهولة استرجاع الذكريات المتعلقة بخبراتهم الحزينة، والتي من شأنها أن تكفل استمرارية الاكتئاب، كما أن الأشخاص الذين يعانون من الاكتئاب يجدون صعوبة في تكوين الذكريات.

وفي سياق نقد الحقيقة في السير الذاتية -كحقل أدبي– يشير جورج ماي إلى تعذر قول الحقيقة؛ لعدة أسباب، منها: أن مؤلف السيرة الذاتية لا يستطيع –مهما فعل –أن يتخلص من الحاضر الذي يكتب فيه ليلتحم بالماضي الذي يرويه، إما تبريرًا، أو تفسيرًا، أو أي شكل من أشكال التأثر.

وهكذا، فما لم تبلغ من العمر عتيًا، فإن" **حياتك تتطور باستمرار [غالبًا]، وإذا ما توليت كتابتها مرات متعاقبة فلسوف تتأمل المشاهد خلفك، وتتولى تركيبها من جديد كي تنسجم مع تحولاتك**"، كما يقول الباحث الفرنسي الأبرز في حقل السير الذاتية فيليب لوجون (و ١٩٣٨م)، ويشير إلى جان بول سارتر (ت١٩٨٠م) –مثلًا– الذي روى ذكريات طفولته مرتين، بفارق زمني بلغ خمسة عشر سنة، ففي ١٩٤٠م رسم سارتر صورة ضاحكة فرحة لطفولته في كتابه "دفاتر الحرب

العجيبة''، بينما ظهرت طفولته قلقة ومأساوية في كتابه "الكلمات'' عام ١٩٥٤م، وحوّل كل نجاحاته الطفولية إلى هزائم!

كما يؤثر الفقد مثلًا (فقد الأحبة، أو الزمان المتخيل الجميل) في المبالغة في تقدير محاسن المفقود، فكما قيل "الغياب وهّاب'' لما يهب من المحاسن للغائبين. كتب جان جاك روسو -بصراحة شفافة- في حديث له عن ''اعترافاته'': «كنت أكتبها معتمدًا على الذاكرة، وهذه الذاكرة كثيرًا ما كانت تخونني أو تمدني بذكريات ناقصة، فكنت أسدّ الفراغ بتفاصيل كنت أتخيلها زيادة على هذه الذكريات، ولكني لم أكتب ما يضادها قطّ .وكنت أحب أن أتوسع في وصف أويقات السعادة من حياتي، فكنت أزينها أحياناً بزخارف تمدني بها عواطف من حنان يثيرها الأسف.«

أما ثاني الأسباب فهو أن المؤلف مضطر اضطرارًا لا مناص له منه إلى أن يفرض على الواقع شكلاً يُشوّهه لا محالة، فهو يفرض نسقًا محدداً يجعل الذكريات متسلسة ومتسقة زمانيًا، ويفضي بعضها إلى بعض بمرور السنين، وقد يفرض تصوراته الذاتية في محيطه الضيق على السياق العام للأحداث. وقد صدق «جوليان جرين» إذ قال: «إن الروائي الذي يكتب مذكراته (إن صح التعبير في هذا السياق) غالبا ما يميل إلى الربط بين ذكرياته برباط منطقي أمتن مما هو عليه في الواقع، أعني أنه لا يطمئن إلى ما يكتشفه في حياته من فراغات فيسعى إلى ملئها. أما أنا فعليّ أن أعترف بأني لم أحتفظ من شبابي إلا بنتف متفرقة لا أستطيع في كل الأحوال أن أضع بعضها بسبب من بعض.«

وهكذا تجد أن الذاكرة تحتوشها حُزمةٌ وافرةٌ من الثقوب والتحيزات، وتقع قسرًا وباستمرار في العديد من الخطايا والأخطاء، وعلى الرغم أنه ليس بأيدينا إلا أن نعتمد عليها في تدبير هويتنا الذاتية، إلا أن هذه الدراسات تقترح ضمنًا التأني الطويل، وخفض الثقة بها، لا سيما في ما يتعلق بذكرياتنا القديمة، والتي ربما نبني فوقها أنقاضًا أو ناطحات سحاب، وقد تكون لم تحدث كما نتخيل، أبدًا، أو وقعت بطريقة مغايرة لما تقوله ذاكرتنا، ربما من كثرة استعادتها لم يبق منها إلا ما يدعم واقعنا الحالي، من يدري؟ الأشخاص -كما الدول- تستعين بالتاريخ، وتشوهه وتقطعه -إذا لزم الأمر- لتجعل واقعها الحالي أمرًا مشروعًا ونتيجة منطقية، أو حركة تصحيحية، أو أيا ما يكن. والأسوأ أن تكون تلك الذكريات -غير الموثوق بها -مصدر تعاسة مستمرة، وشعور متكرر بالحزن أو الشفقة على الذات، أو الغضب المكبوت، أو الألم الدفين!

احتجاج سلمي ضد الدولة العثمانية

" مما يحبب مفارقة الحياة أن يسمع المسلمون أن الدول تأمر دولة الإسلام بإجراء العدل بين رعيتها"

(إبراهيم المويلحي ت1323هـ)

(1)

عزل السلطان عبدالحميد الثاني (ت1336 هـ) الخديوي إسماعيل عام 1296هـ فخرج من مصر وأقام في نابولي بإيطاليا، واستدعى الأديب والكاتب إبراهيم المويلحي إليه، ليسامره وينادمه هناك، وأصدر المويلحي –بإيعاز من الخديوي– صحيفة "الخلافة" في نابولي، وانتقد فيها السلطان والسلطنة، ونشر في صفحاتها أن مقام الخلافة عند المسلمين يتسلسل من أصل عربي، وأنه انتقل بلا حقّ إلى آل عثمان. وأوقفت الصحيفة على إثر ذلك بأمر من السلطان، ولم يظهر منها سوى عددين. ثم أصدر بعدها المويلحي صحفًا أخرى، "الاتحاد"، ثم "الرجاء"، و"عين زبيدة"، وغيرها. ثم تشوشت العلاقة بين المويلحي والخديوي، وقطع عنه راتبه. وهنا بدأ تحول جديد يدخل لمواقف المويلحي تجاه السلطان العثماني، لا تفيدنا المصادر عن أسبابها على نحو يوثق به، وخلاصة ما حدث أن المويلحي بعث برسالة اعتذار للسلطان عبد الحميد، وقد قبل اعتذاره كما هو واضح فقد مثل عام 1303هـ في حضرة السلطان، وعينه عضواً في مجلس (انجمن المعارف)، ومكث في وظيفته هذه في إسطنبول مدة عشر سنين. ثم إنه ضاق ذرعًا بما رأى في إسطنبول من شيوع الدسائس، وذيوع التجسس والمكائد، وتدهور الحالة السياسية، وشراسة الرقابة الأمنية، فشرع في انتقاد هذه الأوضاع في عدة مقالات نشرتها جريدة المقطم، فرفعت الأجهزة الأمنية العثمانية –على عادتها– تقريرًا للسلطان بما يكتبه المويلحي في الصحافة المصرية من انتقاد أحوال السلطنة، فصدر الأمر بالقبض عليه والتحقيق بمضمون التقرير، ولسوء حظه فقد كان يحمل مسودة إحدى تلك المقالات النقدية أثناء القبض عليه، فأسقط في يده، وتعذر التنصل من "الجرم المشهود"، فقاده الجندي إلى مكان التحقيق، وأبقاه في غرفة تجاور مكان التحقيق ريثما يفرغ المسؤول، وهنا يحكي حفيده قصة طريفة لما حصل في هذه الأثناء:

..."ففكر إبراهيم بك، وهو المنعزل في الغرفة، أن يتخلص من المقالة التي في جيبه خشية تفتيشه، فهمّ بحرقها، فحدثته نفسه أن رائحة الدخان قد تبعث الشك في إدانته، كما خشي تمزيقها خوف وصول بعض وريقاتها إلى بعض الجواسيس المنتشرين بدار الضبطية. وبينا هو في شغل شاغل إذ سمع صياح ديك فنظر حوله فرأى نافذة صغيرة بحواجز حديدية، ففتح زجاجها وأطلّ من بين قضبان النافذة، فرأى ذلك الديك، وحوله أفراخ كثيرة ينقرن في الأرض بحثاً عن القوت؛ فما كان منه إلا أن أخذ يقطع الورقة قطعاً صغيرة، ويضعها في فمه حتى تمتزج بلعابه فيمضغها حتى تصير على شكل الحب، ثم يرمي بها إلى الأفراخ فتتسابق إلى ابتلاعها حتى أتت على آخرها، واغلق النافذة وحمد الله. وبعد ساعة تقريباً اقتيد إبراهيم بك إلى غرفة التحقيقات، وابتدئ بتفتيشه فلم يعثروا على شيء."

وبعد مناقشات طويلة، أسفر التحقيق عن براءته مما جاء في تقرير الجاسوس، ورفع الأمر للسلطان فأمر باستدعائه، وأنعم عليه بالرتبة الأولى من الصنف الثاني سنة 1311هـ، وصاحبها يلقب)بسعادتلو أفندم.(

(2)

وقد جمع المويلحي هذه المقالات النقدية في كتاب سماه" **ما هنالك**"، ونشر بدون ذكر لاسم المؤلف، وكتب على غلافه (لأديب فاضل من المصريين)، وطبعته مطبعة المقطم بمصر عام 1313هـ. وتنطوي هذه المقالات على قيمة تاريخية وأدبية، فكاتبها يحكي فيها ما شاهد وما سمع، فهو شاهد عيان، وهو كذلك من رواد الحركة الصحفية العربية، وأدب النثر الحديث. وليس من شأن هذه الأسطر أن تحلل وتقارن وتقوّم هذه الحقبة التاريخية، ولا تعارض الكاتب أو توافقه بالضرورة، على أن بعض الحقائق لا تتأثر بانحياز قائلها، ولا سوء نية ناشرها. وإنما القصد التنبيه لهذه المقالات، وعرض بعض دلالاتها السياسية، وما تكشفه عن طبيعة التكوين السلطوي والتغول الرقابي والأمني في حالة سياسية بعينها، والتي ورثتها -بنسخ متنوعة- دول ما بعد الاستعمار، وإلا فالتنديد بالدولة العثمانية وهجاءها، أو تمجيدها وتعظيمها أضحى مؤخرًا وجبة سياسية باردة، معدومة المصداقية في الأعم الأغلب، فحين تعوز الخصوم أسلحة الحقيقة يتخذون من الكذب على التاريخ والتهويل بديلًا بائسًا لتحقيق تمركزهم السلطوي الحالي.

(3)

قدّم المويلحي لكتابه بمقالتين نسبها لمجهولين من العلماء والكتاب، والأرجح أنهما من تأليفه لاتحاد الأسلوب، ونسبها لغيره من باب تقوية مصداقية الكتاب، والتمهيد لمحتواه. استبق في المقالة الأولى طعن الطاعنين، القائلين بأن "تنبيه الدولة إلى ما هي عليه من سوء الحال مروق وضلال"، وأن:

–نقد السلطنة العثمانية في ذلك الوقت "دلالة لعدوها على مغامزها وهو مستوفز يترقب فرصة للوثوب عليها"، والاحتجاج بالتوقيت سلاح العاجز، والمداهن، وأجاب عن هذه الحجة بأن العدو أبصر بمشاكل السلطنة وأخبر بدواخلها، "بل مطلع منها على ما لم نحط به خبرا"، وأن الخوف من التمادي في الخلل أشد من عاقبة التنبيه.

–كما أجاب عن عدم نفع الكلام، وأن النقد في هذه الحال المستحكمة في التردي ما هو إلا ضرب من العبث، وفضيحة لا جدوى منها، وقال بأن اعتقاد انعدام فائدة الكلام من "المكابرة في الواقع، وهل كان كون أو فساد في بداوة أو حضارة إلا بفعل القول؟ وهل الأنبياء صلوات الله عليهم دعوا الخلق إلى الأديان بأكثر من قوة اللسان؟ وهل تنزلت الكتب السماوية إلا بالبيان؟... وربّ رجل يتكلم كلمة لا يؤبه لها في جيله فتثمر في جيل آخر ثمرة يتمتع بها أهل الأرض جميعًا."

ويكشف المويلحي عن سرّ الخلل السياسي الذي يقصد لنقده والتنبيه لمخاطره، ويرى بأن الأمة قد أصيبت بالذهول والخمود، فلا هي تشكي حالها ولا تعترض على ما تُصلى به من نار المظالم، خوفًا من القمع، وتوقيًا من بطش السلطة وأجهزتها الأمنية، حتى وإن تلاشت هذه القوة في الواقع، فيبقى أثرها في الأوهام.

والحل –عند المؤلف– يكون في الإصلاح السياسي، و"**تنفيذ القانون الأساسي، وإعادة مجلس المبعوثان، وتشكيل وزارة متصرف مسؤولة أمام الأمة، والتفسيح لحرية الأفكار، كما هو موجود في أدنى دولة من دول أوروبا**"، ومجلس المبعوثان تأسس في سنة 1293 هـ، وهو مجلس النواب أو المبعوثين، وهم الاعضاء المنتخبين من أهالي الولايات العثمانية، ويتم انتخاب هيئة المبعوثان بنسبة عضو واحد لكل خمسين ألف نفس من ذكور الدولة، وقد كفل النظام للأعضاء حرية إبداء الرأي، والحصانة ضد التهم الموجهة إليهم بسبب إبداء آرائهم. وقد علّق السلطان العمل في هذا المجلس بعد انعقاده بسنة واحدة، ولذا يطالب المؤلف بإعادته، ويواصل القول بأن "هذا النظام وحده هو الكافل

لتحسين حال الأمة العثمانية... وأمامنا اليوم شاهد عدل من الحرب بين الصين واليابان كيف أن أمة صغيرة تغلب أمة عظيمة هي عشرة أمثالها بفضل هذا النظام."

وكما هو معتاد، ادعى البعض أن للسلطنة العثمانية خصوصية، ولا يصلح لها هذا النظام "الشوري"، ولا تناسبها المشاركة السياسية، لاختلاف الأجناس وتنوع المذاهب، فردّ عليهم المويلحي بإحالتهم على أي طالب من طلاب المدارس، ليخبر هذا المدعي بأن اختلاف الأجناس وتنوع المذاهب لا تكاد تخلو منه دولة من دول أوروبا، وذكر النمسا مثالًا لذلك، وهذا لم يمنعها من إنفاذ هذا النظام الشوري. ويفسر عدم إنفاذ ذلك في السلطنة إلى فتور أو انعدام الضغط الشعبي:

"فما الذي يمنع الحكومة العثمانية من مباشرة هذا النظام الشوري، الذي يأمر به الشرع الشريف من طريق الخلافة، ويدعوا إليه الحزم من طريق السلطنة؟ يمنعها عنه أن الأمة لم تهب للمطالبة بهذا الحق فتجبرها على التسليم به."

(4)

يدرك المويلحي المبرر الذي دعا السلطان عبدالحميد الثاني لتركيز وتكريس كل السلطات بيده، واستخدام العنف والقوة ضد معارضيه، فقد تولى العرش والبلاد في حال متدهورة، ومضطربة، فرأى أن النظام لا يحفظ إلا "إذا قبض بيده القوية على زمام الأمور صغيرها وكبيرها"، وهو لا ينتقده على ذلك بصورة مباشرة، بل يتحاشى ذلك عمدًا كما هو واضح طوال الكتاب، وكما هو معتاد أيضًا في الأسلوب النقدي حين يقال في ظروف قمعية يتجه المويلحي لتحميل المسؤولية للحاشية و"البطانة"، ولأدوارها الخبيثة في إبعاد الكفاءات الصالحة، والإبقاء على الموالين الفاسدين، الذين أوردوا العباد أسوء الموارد. ولما ذكر المؤلف ما يتعلق بمنح الألقاب والنياشين وكانت هوسًا شائعًا لدى الأتراك، ذكر أن بعض أسافل المسؤولين "تمادى في الغش ورمى بشرف الدولة مبعدًا إذ استحصل من جلالة السلطان على إرادات [=مراسم أو قرارات] بنياشين لنساء لا تسمح الآداب أن يمسسنها، ولما تبين الأمر اقتضت الأحوال استردادها."

وهكذا ترقى الأصاغر، وتسنموا المناصب العليا، و"**تشتت أهل الفضائل الذين كانت الدولة تنتفع بهم في حل مشاكلها، ولم يبقَ منهم إلا من تغابى، أو تجاهل، أو أفرط في إظهار الجبن؛ حفظًا لوظيفته، أو طمعًا في وظيفة يريد الحصول عليها، أو إبقاءً على وجوده في الأستانة**"، وهذه

الأخيرة كانت العقوبة القاسية التي تتخذ بحق من تغضب عليه السلطة، ثم مضت الأيام فأضحت العقوبة بالمنع من السفر أقسى من النفي بما لا يقاس، عندما تحوّلت بعض بلدان العرب إلى معتقلات كبيرة.

وتسلط الحاشية أو النظام فاقم من تزايد عدد "الصغار" الذين تولوا مسؤوليات كبيرة في الحكم، ومع مرور الزمن نشأ الناس في عاصمة السلطنة وفي غيرها على هذه الحال من الخوف والجبن، وتضخمت قيمة السلطان في النفوس، وبولغ في الدعاية لها، وقمع من يشير إلى نقدها ولو من طرف خفي، حتى بلغ الحال بكتّاب السلطنة أن "رفعوا من كتابتهم في معروضاتهم وجرائدهم لفظ (الملة) فلا يقولون (لخدمة الدولة والملة)، بل يقولون (لخدمة الذات الشاهنية)"، كما يقول المويلحي.

(5)

لم ينسق المؤلف مقالاته تنسيقًا موضوعياً، وإنما كتبها عفو الخاطر، يجوب الصفحات في تناول موضوعات شتى بلا نظام ولا انسجام. ومع ذلك فقد خصّ نظام الجاسوسية الذي رسخه السلطان عبد الحميد بفصل خاص، وقد اشتهر السلطان بهوس ضبط الحالة الأمنية، هوسًا يخرج أحياناً عن حد العقل، وقد نقل عن يوسف رضا باشا قوله: "أن جلالة السلطان قد تعوّد أن يسمع من جواسيسه كل يوم خبرًا مقلقًا على نفسه، فإن مرّ يوم ولم يأته فيه شيء ظن أنه وقع ما يخشاه، فيبقى متكدرًا". وكان يقدم للسلطان 150 تقريرًا يوميًا، وفيها الصدق والاختلاق والدسائس، ومع ذلك فـ"الكاذب من هؤلاء الجواسيس إذا ثبت كذبه لا يعاقب رجاءً أن يأتي مرةً بصدق."

وللجواسيس مراتب، وأساليب، فمنهم "طائفة وظيفتها أن تلازم من تؤمر بمراقبته ملازمة الظل"، وحتى كبار العلماء لا يتركون بلا رقابة، "**فعلى شيخ الإسلام أربعة منهم لا يفارقونه حتى يدخل الحرم، فإذا دخل الحرم راقبه المكلفات به من جواسيس النساء!**"

وتكتب التقارير بدقة مَرَضيّة، حتى يكتب في بعض التقارير التي ترفع أن ولي العهد كان "في المنتزه مقطب الوجه، ولما جاء إلى الموضع الفلاني التفت وأطال الالتفات، ولما مرّ بالمكان الفلاني أخرج رأسه من نافذة المركبة...الخ"، إلى غير ذلك. ومن طريف ما يحكى أنه "أمن الدولة" رفعوا تقاريرًا ضد بعض كبار المسؤولين، و"زعموا أنه أحضر من أوروبا بعض مواد التهابية كالديناميت وغيره، فصدرت الإرادة بتفتيش بيته، فلم يجدوا إلا ألعابًا نارية أحضرها لزينة يوم الجلوس السلطاني."

وقد اتسع نفوذ الجواسيس وكتّاب التقارير حتى لما أنكر على بعض كبار المسؤولين ذلك أظهر الشرف والافتخار، وقال ‘‘كلنا جواسيس لجلالة مولانا.”

كما نال هؤلاء الجواسيس الحصانة غير المكتوبة، يحكي المؤلف: ‘‘تقدمت على جاسوس دعوى إلى محكمة الاستئناف، فارتفعت أصوات الأعضاء بالخلاف في توقيع مدة الجزاء، فقال لهم الرئيس)خفضوا على أنفسكم لا تضيعوا الوقت بالخلف في دعوى مصيرها العفو.”(

ولتصوير الحال أقتبس عن رواية ‘‘خبز ونبيذ ”للروائي اجناتسيو سيلوني ت 1978م والذي رسم ببراعة المناخ الذي كان سائدًا في إيطاليا الفاشية في بدايات ثلاثينات القرن الماضي، وهو يشبه مناخ الحقبة التي عايشها المويلحي:

”من المعروف أن للشرطة مخبرين في كل قسم من أقسام المصانع الكبرى، وفي كل بنك، وفي كل مكتب وإدارة كبيرة. في كل عمارة سكنية كان حارس العمارة بأمر القانون واشيًا للشرطة. في كل مهنة، في كل نادي، في كل نقابة، كان للشرطة آذان وعيون. كان المخبرون يشكلون فيالق هائلة الأعداد، سواء كانوا يقومون بذلك مقابل أجور بائسة، أو يقومون به بأمل الحصول على ترقية وظيفية في مهنهم. وأدى ذلك المناخ إلى ارتفاع درجات التوجس والريب والظنون والشك وانعدام الثقة بين مختلف الطبقات الاجتماعية .وفي سياق ذلك التحقير لإنسانية الإنسان وتحويله إلى مجرد حيوان مذعور، يرتجف فرقا ويكره جاره وهو غارق في غمار خوفه، ويقوم هو الآخر بمراقبة جاره، ويخونه، ويبيعه، ثم يعيش خائفًا من كشف ما عمله، ويراقب ترسخ الديكتاتورية. المواطن التعس الذي شاء له سوء الحظ أن يخضع لهذا العار يدان لأنه يرغب في دوام الديكتاتورية ...**المؤسسة الحقيقية التي يرتكز عليها النظام الحالي في البلاد ليست سوى التلاعب بالخوف**.”

(6)

ومن الأمور اللافتة ما يتصل بنظام الرقابة على المطبوعات، بل ‘‘لا نظام’’ الرقابة، لأنه لا يستند إلى أساس معقول في كثير من الأحيان، ولذا فالمراقب الجاهل ‘‘يقرأ الكتاب المطبوع بإذن الحكومة فيجد جملة، فيكتب تلك الجملة ويبني عليها خراب الدولة، فتصدر الأوامر بجمع الكتاب من الأقطار وإحراقه، كما فعلوا بكتاب (الطريقة المحمدية) لسيدي عبد الغني النابلسي، وذلك أن القارئ وجد فيه

قوله صلى الله عليه وسلم (الأئمة من قريش)، فطار البرق ليلًا إلى جميع الولاة بجمع الكتاب من كل زاوية وركن وإحراقه بالنار."

وقد تردد كتاب (العقائد النسفية) زمنًا بين المعارف والمشيخة لخوفهما من إعطاء الإذن بطبعه، لما فيه من ذكر الإمامة وشروط الخلافة، ثم اتفقوا على حفظ أوراق المعاملة والسكوت عن الإذن بالطبع .بل ربما تفاقم الأمر بهم، ''فلا يأذنون لكتاب فيه آية من آيات الجهاد أو آية فيها (الذين كفروا) أو ما أشبه ذلك **خوفًا أن تحاربهم أوروبا على هذا**."

ومما شاع في السلطنة حظر كلمات ''حرية، ملة، أمة، خطبة، قوة، سلاح، جمهورية، مجلس نواب، مجلس ملة، مجلس أمة، ولي عهد، جمعية، تجمع، اجتمع، وما يشتق منه'' من أن تذكر الصحافة، لخطر ما تثيره من فتن! ف''لا تستطيع جريدة تذكر (جمهورية أمريكا) مثلًا، فإن اقتضى لها ذكرها قالت (مجتمعة أمريكا)، خشية أن لفظ الجمهورية يقلب الحكومة في حال النطق بها. ولا تستطيع جريدة أن تكتب (ولي عهد روسيا) مثلًا خشية أن لفظ ولي العهد يحدث انقلابًا في السلطنة."

وفي عام 1313هـ نشر سليم سركيس كتابه "غرائب المكتوبجي''، والذي طبع في مصر في نفس السنة التي طبع فيها كتاب المويلحي، ويقصد بـ'' المكتوبجي'' مراقبو الصحف والجرائد، وقد حكى فيه شيئًا من برتوكولات نظام الرقابة في السلطنة حينئذٍ، وقصّ عجائب وطرائف في هذا الباب، ومن ذلك مثلًا، أنه لما جاء المطرب عبده أفندي الحمولي إلى الأستانة برفقة الخديوي، رغب السلطان أن يغنيه، وضربوا له موعدًا، وقبل الموعد طلب المسؤولين من المطرب أن يكتب لهم ماذا سيقدم بين يدي السلطان، فكتب لهم أن سيغني هذه الأبيات:

غاب عن عيني مرادي *** وانهلّ دمعي صبيبُ

عزّ من يشفي فؤادي *** عند ما غاب الحبيبُ

و:

خلعت عذاري في هواك ومن يكن

خليع عذارٍ في الهوى سرّه النجوى

و:

العذول أصل انتباهي *** بالشمول

...الخ، فأعادوا له المكتوبات، بعد أن حذفوا كلمة (مرادي) واستبدلوها بحبيبي، لكيلا تذكر الناس بالسلطان مراد الخامس المعتقل في قصر شيراغان. كما حذفوا كلمة (خلعت وخليع) لكونها تشير إلى معنى خلع الملوك، وحذفوا كلمة (العذول) لأنهم فهموا أنها من العزل!

ومن ذلك أيضًا أنه لما رفع للسلطان تقريرًا عن جملة وردت في حاشية ابن عابدين في بحث الأشربة في كتابه "رد المحتار"، حيث قال بعضهم بتحريم شرب الدخان لنهي ولي الأمر عنه، فرد ابن عابدين رحمه الله بأن وليّ الأمر لا شأن له في التحليل والتحريم، وقال "كيف وقد قال فقهاؤنا» من قال لسلطان زماننا عادل فقد كفر«، حيث يكون اعتقد الظلم عدلاً"، فأمر بمصادرة الكتاب، وكان ذلك عام 1320هـ.

وحين طبع يوسف أفندي حرفوش كتابًا في الأمثال، وذكر منها "الحركة فيها بركة "أمر بحذف المثل من الكتاب لأن لفظة الحركة تفيد الثورة .ولولا الإطالة لأوردت نماذج أخرى، فمن أراد المزيد فليطالع كتاب بل كتيب سركيس، وهو متوفر على الشبكة ويقع في أقل من 70صفحة .

والأقبح من ذلك، ما يذكره المويلحي من الرقابة على الخطب، بحيث لا يقال فيها ما يمكن أن يكدر خاطر السلطة، حتى "أن **الخطيب ليتجنب في خطبته كل آية وكل حديث فيه ترغيب في العدل، أو تنفير من الظلم، أو إيماء إلى موعظة من نهي عن منكر أو أمر بمعروف. ولا يدور في تلك الخطبة من كل جمعة إلا حديث واحد اختاروه لبعده عن كل تأويل (إن الله جميل يحب الجمال)، فإذا جاء عيد الأضحى استبدلوه بحديث آخر وهو قوله (سمنوا ضحاياكم)، وهكذا في مساجد الاستانة لا يخطب الخطباء إلا بهذين الحديثين.**"

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

22/8/1440

ست الكل المتسلطة : البدعة الاجتماعية زمن ابن الحاج

"المؤرخ لا يقبل إلا الملوك والوزراء وجنرالات الجيش، وكل تلك الشخصيات البارزة التي أدت إلى ازدهار الدولة ونكساتها بما لها من عبقرية، وما ارتكبته من أخطاء .أما البرجوازي في مدينته، والمزارع في ضيعته، والنبيل في قصره، أي الفرنسي منهمكًا في أعماله، وفي لذاته، ما بين أهله وأطفاله، فهذا الذي لم يستطع [المؤرخ] تصويره"

(لوسيان فيفر ت 1956)

الحمدلله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى صحبه وآله ومن والاه، أما بعد:

(1)

ولد أبوعبدالله محمد بن محمد العبدري المشهور بـ"ابن الحاج" في فاس بالمغرب في أواسط القرن السابع الهجري (قدّره بعضهم عام 657هـ)، وترعرع بها، وتعلم العلم، ثم قدم إلى الديار المصرية، ولا تذكر المصادر زمن قدومه، بل وكثيراً من شؤونه سكتت عنها، فلا تكاد ترجمته تتجاوز الأسطر في كل المصادر المتاحة لنا الآن، ولزم بعض مشايخ مصر كابن أبي جمرة، وانتفع به، واشتهر بها، وكتب الكتب، ثم توفي عام 737هـ بالقاهرة ودفن بالقرافة. وأشهر كتبه كتاب سماه (الْمَدْخَلِ إلَى تَنْمِيَةِ الْأَعْمَالِ بِتَحْسِينِ النِّيَّاتِ وَالتَّنْبِيهِ عَلَى بَعْضِ الْبِدَعِ وَالْعَوَائِدِ الَّتِي انْتُحِلَتْ وَبَيَانِ شَنَاعَتِهَا وَقُبْحِهَا)، وهو كتاب كثير الفوائد كما يقول ابن حجر، وكما يعلم ذلك كل من طالعه.

وقد بعثه لتصنيفه ما طلبه منه بعض أصحابه أن يلخص لهم ما يحتاجون في قصد القلب و"بِأَيِّ نِيَّةٍ يَخْرُجُ بِهَا الْمَرْءُ مِنْ بَيْتِهِ إلَى الصَّلَاةِ فِي الْمَسْجِد، وَإِلَى حُضُورِ مَجَالِسِ الْعِلْمِ وَإِلَى قَضَاءِ حَوَائِجِهِ مِنْ السُّوقِ وَغَيْرِهِ وَبِأَيِّ نِيَّةٍ يَرْجِعُ إلَى بَيْتِهِ وَبِأَيِّ نِيَّةٍ يَمْكُثُ فِيهِ"، وبعد أن جمع بعض الكراريس، لم يطمئن لما عمل، وأعطاها لبعض أصحابه، وقال له أن "يُثَقِّلُهَا بِحَجَرٍ وَيُلْقِيهَا فِي الْبَحْر"، وبعد عام، زاره أحد الفقهاء وطلب الكراريس، ويبدو أن أمر تصنيفه لها قد شاع بين أصحابه ومن يليهم، فأخبره بما جرى، فقال له الفقيه فاطلبها من صاحبك فلعله لم يلقها في البحر، يقول ابن الحاج: "فَسَأَلْت الشَّخْصَ الَّذِي أَمَرْته بِتَغْرِيقِهَا فَقَالَ لِي: هِيَ بَاقِيَةٌ إلَى الْآنَ! فَسَأَلْته عَنْ مُوجِبِ تَرْكِهِ لَهَا

فَأَخْبَرَ أَنَّهُ وَضَعَهَا فِي مَوْضِعٍ فِي بَيْتِهِ حَتَّى يَتَفَرَّغَ فَيُلْقِيَهَا فِي الْبَحْرِ، وأنه عزم عَلَى ذَلِكَ مِرَارًا ثم نسي''، فأعادها، ونظر فيها ذلك الفقيه –وهو أبو عبدالله محمد بن عبدالمعطي الشهير بابن السبع– ، وقال له: ''يَحْرُمُ عَلَيْك إتْلَافُهَا'' فأتم الكتاب بسبب ذلك.

وقد اعتنى رحمه الله ببيان كثير من العادات المبتدعة الرديئة التي فشت في زمنه، وإن كان يقع له نوع من المغالاة في الإنكار، فبعض ما أنكره –كما سترى– ''مما يحتمل''كما يقول ابن حجر رحمه الله، ولهذا الاهتمام بإنكار البدع الواقعة كثر في كتابه بيان كثير من أحوال أهل عصره، لا سيما أهل مصر التي استقر بها وفيها صنّف الكتاب وهو يخاطب أهلها، وقد ساعده في تلك التنبيهات والإشارات حرصه الشديد على اتباع السنة وإنكار البدع، كما أفادته نشأته بفاس في المغرب، فإن الإنسان إذا لم ير غير أهل بلده خفي عليه كثيراً من أحوالهم لغلبة الطبع، واستيلاء العادة، وهذا ما دعا ابن الحاج للمقارنة المتكررة مع ما خبره من أحوال الناس بفاس كما سأشير قريبًا.

وفي هذا الموضع لن أتناول مادة الكتاب الأساسية التي من أجلها صنفه مصنفه، وإنما سأعرض نماذج ذكرها مما يتصل بأحوال الناس وعاداتهم وخفايا تقاليدهم في مصر وغيرها، في أواخر القرن السابع وأوائل القرن الثامن الهجري، لما ذلك من العبرة.

(2)

المساجد من أظهر شعائر أهل الإسلام، وقد كثرت المساجد بل بولغ في بناءها في الأماكن المتقاربة، منذ زمن قديم، وصرفت المرتبات للقائمين عليها من المؤذنين والأئمة، وقد اشتكى ابن الحاج من ضعف الانضباط في الإمامة والأذان، والأشد هجران المسجد إذا لم يكن فيه ''معلوم"أو رزْق، أو مرتب كما نقول الآن، فقال: ''الْغَالِبُ عَلَى أَحْوَالِنَا الْيَوْمَ إنْ كَانَ الْمَسْجِدُ لَهُ مَعْلُومٌ حِينَئِذٍ يُعْمَرُ بِالْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ دُونَ بَعْضٍ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَعْلُومٌ تُرِكَ مُغْلَقًا حَتَّى يَخْرَبَ فَيَتَسَلَّطُ عَلَيْهِ مَنْ لَا خَيْرَ فِيهِ بِالْهَدْمِ وَالْبَيْعِ."

ويرى المؤلف أن يبادر الإنسان إلى الإمامة لمن يعرف من نفسه الأهلية، لا سيما إن كان في مصر، وينقل المؤلف عن شيخه ابن أبي جمرة أن يفرق في التدقيق في حال الإمام وأهليته، وما يلزم المأموم من إعادة الصلاة من عدمها، بين مصر والمغرب، وعلة ذلك: ''أَنَّ بِلَادَ الْمَغْرِبِ لَا يَتَوَلَّى الْإِمَامَةَ فِي الْمَسْجِدِ الْأَعْظَمِ إلَّا مَنْ أَجْمَعَ أَهْلُ تِلْكَ الْبَلَدِ عَلَى فَضِيلَتِهِ وَتَقْدُمَتِهِ فِي الْعِلْمِ، وَالْخَيْرِ،

وَالصَّلَاحِ، وَسَائِرَ الْمَسَاجِدِ لَا يَتَوَلَّى الْإِمَامَةَ فِيهَا إلَّا مَنْ أَجْمَعَ أَهْلُ تِلْكَ النَّاحِيَةِ عَلَى فَضِيلَتِهِ عَلَيْهِمْ. وَأَمَّا الدِّيَارُ الْمِصْرِيَّةُ وَمَا أَشْبَهَهَا، فَإِنَّ الْإِمَامَةَ فِيهَا بِالدَّرَاهِمِ غَالِبًا، وَهِيَ إذَا كَانَتْ كَذَلِكَ لَا يَتَوَلَّاهَا إلَّا صَاحِبُ جَاهٍ أَوْ شَوْكَةٍ، وَمَنْ اتَّصَفَ بِذَلِكَ فَالْغَالِبُ عَلَيْهِ رِقَّةُ الدِّينِ."

كما ينكر المؤلف رحمه الله توسع المؤذنين في الأداء، فـ"**يطْرَبُونَ تَطْرِيبًا يُشْبِهُ الْغِنَاءَ حَتَّى لَا يُعْلَمُ مَا يَقُولُونَهُ مِنْ أَلْفَاظِ الْأَذَانِ إلَّا أَصْوَاتٌ تَرْتَفِعُ وَتَنْخَفِضُ**"، ويرى أنها بدعة قريبة الحدوث "أَحْدَثَهَا بَعْضُ الْأُمَرَاءِ بِمَدْرَسَةٍ بَنَاهَا ثُمَّ سَرَى ذَلِكَ مِنْهَا إلَى غَيْرِهَا، وَهَذَا الْأَذَانُ هُوَ الْمَعْمُولُ بِهِ فِي الشَّامِ فِي هَذَا الزَّمَانِ."

وعرض المؤلف لعادات الناس في عصره فيما يتعلق بالتسحير، ففي القاهرة "يَقُولُ الْمُؤَذِّنُونَ تَسَحَّرُوا كُلُوا وَاشْرَبُوا"، "وَأَمَّا أَهْلُ الْإِسْكَنْدَرِيَّة وَأَهْلُ الْيَمَنِ وَبَعْضُ أَهْلِ الْمَغْرِبِ فَيُسَحِّرُونَ بِدَقِّ الْأَبْوَابِ عَلَى أَصْحَابِ الْبُيُوتِ وَيُنَادُونَ عَلَيْهِمْ قُومُوا كُلُوا... وَأَمَّا أَهْلُ الشَّامِ فَإِنَّهُمْ يُسَحِّرُونَ بِدَقِّ الطَّارِ وَضَرْبِ الشَّبَّابَةِ وَالْغِنَاءِ وَالْهُنُوكِ وَالرَّقْصِ وَاللَّهْوِ وَاللَّعِبِ."

ومما شاع في زمنه، إشهار إسلام المسلم الجديد وسط خطبة الجمعة، فـ"يَأْتِي الْكَافِرَ إلَى الْخَطِيبِ فَيُسْلِمُ عَلَى يَدَيْهِ فِي غَيْرِ الْجُمُعَةِ، ثُمَّ يَعُودُ وَيَأْتِي ثَانِيًا وَالْخَطِيبُ عَلَى الْمِنْبَرِ، حَتَّى يَتَلَفَّظَ بِالْإِسْلَامِ عَلَى رُءُوسِ النَّاسِ وَيَقْطَعُ الْخَطِيبُ الْخُطْبَةَ بِسَبَبِهِ وَتَقَعُ ضَجَّةٌ فِي الْمَسْجِدِ يُنَزَّهُ الْمَسْجِدُ عَنْهَا."

وكثر في عصره الأذان الجماعي، وأنكره الشيخ رحمه الله: "أَمَّا مَا اعْتَادَهُ الْمُؤَذِّنُونَ الْيَوْمَ مِنْ الْأَذَانِ جَمَاعَةً مُتَرَاسِلِينَ نَسَقًا وَاحِدًا مُجْتَمِعِينَ، فَلَمْ يُعْرَفْ عَنْ أَحَدٍ جَوَازُهُ، وَهَا هُوَ الْيَوْمَ هُوَ الْمَعْهُودُ الْمَعْمُولُ بِهِ، وَمَنْ فَعَلَ غَيْرَهُ أَوْ تَكَلَّمَ بِهِ كَأَنَّهُ ابْتَدَعَ بِدْعَةً فِي الدِّينِ، وَأَتَى بِشَيْءٍ لَا يُعْرَفُ وَلَا يُعْهَدُ."

(3)

شاع في المتأخرين التكني بتقي الدين ونجم الدين وفلان الدين، وكثر ذلك جدًا، حتى صار هو الغالب، كما تراه في تراجم المتأخرين، هذا بالنسبة للرجال، وكذلك الأمر للنساء، فظهرت التكنية بـ"سِتِّ الْخَلْقِ، وَسِتِّ الْإِسْلَامِ، وَسِتِّ الْحُكَّامِ، وَسِتِّ الْقُضَاةِ، وَسِتِّ الْعُلَمَاءِ، وَسِتِّ الْفُقَهَاءِ، وَسِتِّ النَّاسِ، وَسِتِّ النِّسَاءِ، وَسِتِّ الْكُلِّ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ"، ويؤكد ابن الحاج على بدعية تلك الكنى، وأنها حادثة من قريب، يقول: "وَقَدْ رَأَيْتُ لِبَعْضِ الشُّيُوخِ مِمَّنْ يُقْتَدَى بِهِ فِي الْعِلْمِ وَالْفَتْوَى وَالدِّينِ يَقُولُ:

إِنَّهُ أَدْرَكَ أَبَاهُ وَمَنْ كَانَ فِي سِنِّهِ لَا يَتَسَمَّوْنَ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ وَلَا يَعْرِفُونَهَا''، ولما فيها من التزكية غير المرضية.

ويذكر الظروف التاريخية والاجتماعية التي ولدت الاهتمام بهذه الكنى، فأصل ذلك جاء مع دخول الترك للسياسة، وقد عُرف ولعهم بالألقاب، فجاراهم في ذلك بعض العوام، وانتشر الأمر حتى استقر بلا نكير:

"وَكَانَ سَبَبُهَا أَنَّ التُّرْكَ لَمَّا تَغَلَّبُوا عَلَى الْخِلَافَةِ، تَسَمَّوْا إِذْ ذَاكَ هَذَا شَمْسُ الدَّوْلَةِ، وَهَذَا نَاصِرُ الدَّوْلَةِ، وَهَذَا نَجْمُ الدَّوْلَةِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ **فَتَشَوَّفَتْ نُفُوسُ بَعْضِ الْعَوَامّ مِمَّنْ لَيْسَ لَهُ عِلْمٌ إِلَى تِلْكَ الْأَسْمَاءِ لِمَا فِيهَا مِنْ التَّعْظِيمِ وَالْفَخْرِ، فَلَمْ يَجِدُوا سَبِيلًا إِلَيْهَا لِأَجْلِ عَدَمِ دُخُولِهِمْ فِي الدَّوْلَةِ فَرَجَعُوا إِلَى أَمْرِ الدِّيْنِ،** فَكَانُوا فِي أَوَّلِ مَا حَدَثَتْ عِنْدَهُمْ هَذِهِ الْأَسْمَاءُ إِذَا وُلِدَ لِأَحَدِهِمْ مَوْلُودٌ لَا يَقْدِرُ أَنْ يُكَنِّيَهُ لِفُلَانِ الدِّينِ إِلَّا بِأَمْرٍ يَخْرُجُ مِنْ جِهَةِ السَّلْطَنَةِ، فَكَانُوا يُعْطُونَ عَلَى ذَلِكَ الْأَمْوَالَ حَتَّى يُسَمَّى وَلَدُ أَحَدِهِمْ بِفُلَانِ الدِّينِ.

فَلَمَّا أَنْ طَالَ الْمَدَى وَصَارَ الْأَمْرُ إِلَى التُّرْكِ، فَلَمْ يَبْقَ لَهُمْ بِالتَّسْمِيَةِ بِالدَّوْلَةِ مَعْنًى، إِذْ أَنَّهَا قَدْ حَصَلَتْ لَهُمْ فَانْتَقَلُوا إِلَى الدِّيْنِ، ثُمَّ فَشَا الْأَمْرُ وَزَادَ حَتَّى رَجَعُوا يُسَمُّونَ أَوْلَادَهُمْ بِغَيْرِ مَالٍ يُعْطُونَهُ عَلَى ذَلِكَ، ثُمَّ انْتَقَلَ إِلَيْهِ بَعْضُ مَنْ لَا عِلْمَ عِنْدَهُ وَلَا عَمَلَ، ثُمَّ صَارَ الْأَمْرُ مُتَعَارَفًا مُتَعَاهَدًا حَتَّى أَنِسَ بِهِ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ فَتَوَاطَئُوا عَلَيْهِ"

وحاول المؤلف أن يبين سبب اختصاص المشارقة دون المغاربة بهذه الكنى المفخمة، فرأى أن الغالب على أهل المشرق ''حُبُّ الْفَخْرِ وَالرِّيَاسَةِ'' فأزلهم الشيطان من هذا الوجه، أما أهل المغرب فـ''الْغَالِبُ عَلَيْهِمْ التَّوَاضُعُ وَتَرْكُ الْفَخْرِ وَالْخُيَلَاء "فلم تستهويهم تلك الكنى، إلا أن الشيطان أزلهم من وجه آخر، ''فَأَوْقَعَهُمْ فِي الْأَلْقَابِ الْمَنْهِيِّ عَنْهَا، بِنَصِّ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، فَقَالُوا لِمُحَمَّدٍ حَمُّو، وَلِأَحْمَدَ حَمْدُوسٌ، وَلِيُوسُفَ يَسْوَ، وَلِعَبْدِ الرَّحْمَنِ رَحْمُو إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ مَعْلُومٌ مَعْرُوفٌ عِنْدَهُمْ مُتَعَارَفٌ بَيْنَهُم."

(4)

ومما شدد المؤلف النكير فيه، اختصاص العالم والفقيه وطالب العلم بنوع خاص مميز من اللباس، وهي طقوس من الزي خاصة -كما يظهر- بعلماء مصر في ذلك الوقت، فهو يقول أن ''عَلَمَاءَ

الْمَغْرِبِ إِلَى الْآنَ لَا يَعْرِفُونَ ثِيَابَ الدُّرُوسِ، وَلَا يَعْرُجُونَ عَلَيْهَا، فَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي بَقَّى مِنْ الْأَمْرِ بَقِيَّةً تُعَرِّفُ فِي بِلَادِ الْمَغْرِبِ الْعَالِمَ الْكَبِيرَ الْمَرْجُوعَ إِلَيْهِ فِي الْفَتْوَى وَالْمُقَلَّدَ فِي النَّوَازِلِ الَّذِي يَحْضُرُ عِنْدَهُ مِنْ الْفُقَهَاءِ الْجَمْعُ الْكَثِيرُ إِذَا قَعَدَ لِأَخْذِ الدُّرُوسِ لَا يُعْرَفُ مِنْ بَيْنِهِمْ بَلْ هُوَ أَقَلُّهُمْ لِبَاسًا''، وهنا تظهر أثر النشأة في إدراك الخلل والزلل الواقع بعادات أهل البلد.

ومن مفاسد هذه الطقوس في الألبسة، أن جرّت بعض الناس إلى ترك التعلم لعدم القدرة على شراء هذه الألبسة، يحكي المؤلف هذا المشهد الحزين: ''فَلَقَدْ رَأَيْت وَبَاشَرْت مَنْ لَهُ أَوْلَادٌ يُرِيدُ أَنْ يُشْغِلَهُمْ بِالْعِلْمِ فَيُمْتَنَعُ عَلَيْهِ ذَلِكَ، لِأَجْلِ قِلَّةِ ذَاتِ الْيَدِ، لَا يَقْدِرُ أَنْ يُحَصِّلَ لِأَحَدِهِمْ تِلْكَ الثِّيَابَ الَّتِي اصْطَلَحُوا عَلَيْهَا، وَلَا يَقْدِرُ عَلَى وَلَدِهِ أَنْ يُحْضِرَهُ مَجْلِسَ الْعِلْمِ بِغَيْرِهَا، فَتَرَكُوا تَعَلُّمَ الْعِلْمِ لِأَجْلِ ذَلِكَ.''!

بل وأدى اختصاص الفقيه بذلك اللباس إلى تسهيل الاستهزاء به، والسخرية بمظهرهم، وذلك في مسرحيات (خيال الظل) التي اشتهرت وراجت في تلك الحقب، وهي الأصل الأول للسينما المعاصرة -كما يقول عبدالسلام هارون في كناشته-، وفكرتها أن يقوم المخايل بتحريك أشخاص وأشكال من دمى وعرائس خلف ستار، وقد سلّط عليه الضوء فتبدو صورًا متحركة، وأقدم النصوص المنقولة في ذلك تعود لابن الجوزي ت597.

وهنا ينقل ابن الحاج عن ''بَعْضَ الْمُخَايِلِينَ مِنْ أَهْلِ اللَّهْوِ وَاللَّعِبِ إذَا عَمِلُوا الْخَيَالَ بِحَضْرَةِ بَعْضِ الْعَوَامّ وَغَيْرِهِمْ فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ يُخْرِجُونَ فِي أَثْنَاءِ لَعِبِهِمْ لُعْبَةً يُسَمُّونَهَا بِأَبَّةِ الْقَاضِي، فَيَلْبَسُونَ زِيَّهُ مِنْ كِبَرِ الْعِمَامَةِ، وَسِعَةِ الْأَكْمَامِ، وَطُولِهَا، وَطُولِ الطَّيْلَسَانِ، فَيَرْقُصُونَ بِهِ وَيَذْكُرُونَ عَلَيْهِ فَوَاحِشَ كَثِيرَةً يَنْسِبُونَهَا إلَيْهِ، فَيَكْثُرُ ضَحِكُ مَنْ هُنَاكَ وَيَسْخَرُونَ بِهِ وَيُكْثِرُونَ النُّقُوطَ عَلَيْهِمْ بِسَبَبِ ذَلِكَ''، ويؤكد المقريزي (ت845) شيوع الأمر ذاته وذيوعه، حتى إنه يشبه بعض القضاة -ساخرًا من طريقته المتكلفة في الزي- بما يظهر في ''السينما'' القديمة، فيقول عن أحدهم: ''كَانَ ضخماً بطيناً فأشبه فِي حالاته هَذِه الصفاعنة من المخايلين، الَّذين يَضْحَكُونَ أهل المجانة، وماذا بِمِصْر من المضحكات!''، وهذا من شؤم المخالفة، ويعلّق ابن الحاج على سخرية المخايلين بزي الفضلاء: ''لَوْ أَنَّهُمْ اتَّبَعُوا السُّنَّةَ الْمُطَهَّرَةَ لَسَلِمُوا مِنْ هَذِهِ الْإِهَانَةِ.''

(5)

ومما شاع من العادات الاجتماعية ولا يزال يقع في زمننا هذا، تكلف المهاداة، فحين ''يُهْدِيَ أَحَدُ الْأَقَارِبِ وَالْجِيرَانِ طَعَامًا فَلَا يُمْكِنُ الْمُهْدَى إلَيْهِ أَنْ يَرُدَّ الْوِعَاءَ فَارِغًا حَتَّى يَرُدَّهُ بِطَعَامٍ، وَكَذَلِكَ الْمُهْدِي إنْ رَجَعَ إلَيْهِ الْوِعَاءُ فَارِغًا **وَجَدَ عَلَى فَاعِلِ ذَلِكَ**''، ورأى المؤلف أن ذلك يسبب ''تَرْكِ الْمُهَادَاةِ''، ومثل ذلك ''مَنْ عَادَ مَرِيضًا فلَا بُدَّ أَنْ يَأْتِيَ مَعَهُ بِشَيْءٍ، **فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ وَإِلَّا وَقَعَ الْكَلَامُ فِيهِ بِمَا لَا يَنْبَغِي**''، وأثر ذلك في العلاقات الاجتماعية، حتى يقول المؤلف: ''فَتَجِدُ بَعْضَهُمْ إذَا اشْتَكَى صَاحِبُهُ وَلَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ شَيْءٌ يَدْخُلُ بِهِ عَلَيْهِ تَرَكَ عِيَادَتَهُ وَرُبَّمَا كَانَ سَبَبًا لِلْقَطِيعَةِ نَعُوذُ بِاَللَّهِ مِنْ الْعَمَى وَالضَّلَالِ''.

(6)

لما كان عماد البيت وأس الأسرة المرأة، ولكثرة الجهل الواقع من جهتهن، كثر كلام المؤلف عن عادات النساء وما أحدثنه من التقاليد الرديئة، فمن ذلك ما يتعلق بالتجمل والتزين ورعاية البدن بتطلّب السمنة؛ ''لِمَا تَقَرَّرَ عِنْدَهُنَّ أَنَّ ذَلِكَ يَزِيدُ فِي الْحُسْنِ وَتَغْتَبِطُ الرِّجَالُ بِهِنَّ''، ويفعلن لذلك الأفاعيل، فمن عادة بعضهن:

''أَنَّ الْمَرْأَةَ إذَا أَتَتْ إلَى فِرَاشِهَا، بَعْدَ أَنْ كَانَتْ تَعَشَّتْ وَمَلَأَتْ جَوْفَهَا، فَتَأْخُذُ عِنْدَ دُخُولِهَا الْفِرَاشَ لُبَابَ الْخُبْزِ فَتُفَتِّتُهُ -مَعَ جُمْلَةِ حَوَائِجَ أُخَرَ- فَتَبْتَلِعُ ذَلِكَ بِالْمَاءِ، إذْ أَنَّهَا لَا تَقْدِرُ عَلَى أَكْلِهِ؛ لِكَثْرَةِ شِبَعِهَا الْمُتَقَدِّمِ، وَرُبَّمَا تُعِيدُ ذَلِكَ بَعْدَ جُزْءٍ مِنْ اللَّيْلِ يَمْضِي عَلَيْهَا''، وهي عادة رديئة تورث الأسقام والعلل، والأقبح من ذلك والأشنع أن ''الْمَرْأَةَ إذَا كَانَتْ مُبْدِنَةً وَتَخَافُ أَنَّهَا إنْ صَامَتْ اخْتَلَّ عَلَيْهَا حَالُ سِمَنِهَا فَتَفْطُرُ لِأَجْلِ ذَلِكَ''، بل يدفع بعض الأهالي بناتهم للفطر للسبب نفسه، فـ''بَعْضُ الْبَنَاتِ الْأَبْكَارِ يُفْطِرُهُنَّ أَهْلُهُنَّ خِيفَةً عَلَى تَغَيُّرِ أَجْسَامِهِنَّ عَنْ الْحُسْنِ وَالسِّمَنِ.!''

وبقي الحال على ما هو عليه من الولع بسمنة النساء إلى وقت قريب، ومن طريف ما يحكيه محمد النويهي ت١٤٠٠هـ في هذا السياق، قوله:''...وأنا أتذكر من صباي امرأةً في قريتنا كانت –رحمها الله– لا تستطيع لسمنتها الهائلة أن تمشي بضعة أمتار إلا توقفت لتستريح، وكانت كلما عزمت على المشي في يوم من الأيام اجتمعت نساء القرية ينظرن إليها ويحسدنا على هذه الضخامة. ويقص عليّ صديق أثق بصدقه أن أهل دمشق لا يزالون يتذكرون امرأةً بلغ من سمنتها أنها لم تكن تستطيع

أن تمشي إلا على أربع، وكان زوجها شديد الفخر والزهو بها، وكان يقول إنها لدرة فريدة بين النساء."!

وفي شأن اللباس، ينعى الشيخ رحمه الله حال بعض نساء زمانه من تبذلهن في بيوتهن وتجملهن إذا خرجن للناس، في مضادة للأحوال الشرعية المطلوبة، وعبّر عن ذلك بعبارة بليغة:

"تَقْعُدُ الْمَرْأَةُ فِي بَيْتِهَا -عَلَى مَا هُوَ مَعْلُومٌ مِنْ عَادَتِهِنَّ- بِخَفْشِ ثِيَابِهَا، وَتَرْكِ زِينَتِهَا وَتَجَمُّلِهَا، وَبَعْضُ شَعْرِهَا نَازِلٌ عَلَى جَبْهَتِهَا، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أَوْسَاخِهَا، وَعَرَقِهَا، حَتَّى لَوْ رَآهَا رَجُلٌ أَجْنَبِيٌّ لَنَفَرَ بِطَبْعِهِ مِنْهَا -غَالِبًا- فَكَيْفَ بِالزَّوْجِ الْمُلَاصِقِ لَهُ؟!، فَإِذَا أَرَادَتْ إِحْدَاهُنَّ الْخُرُوجَ تَنَظَّفَتْ، وَتَزَيَّنَتْ، وَنَظَرَتْ إِلَى أَحْسَنِ مَا عِنْدَهَا مِنْ الثِّيَابِ وَالْحُلِيِّ فَلَبِسَتْهُ، وَتَخْرُجُ إِلَى الطَّرِيقِ كَأَنَّهَا عَرُوسٌ تُجَلِّي، وَتَمْشِي فِي وَسَطِ الطَّرِيقِ وَتُزَاحِمُ الرِّجَالَ."

ويزيد في نكارة هذه الحال، ما يكون من بعضهن من مفارقة الخفر والوقار في المشي وخلع الحياء: "وَلَهُنَّ صَنْعَةٌ فِي مَشْيِهِنَّ، حَتَّى أَنَّ الرِّجَالَ لَيَرْجِعُونَ مَعَ الْحِيطَانِ، حَتَّى يُوَسِّعُوا لَهُنَّ فِي الطَّرِيقِ -أَعْنِي الْمُتَّقِينَ مِنْهُمْ-، وَغَيْرُهُمْ يُخَالِطُوهُنَّ وَيُزَاحِمُوهُنَّ وَيُمَازِحُوهُنَّ قَصْدًا."

وبعض نساء ذلك الزمان شابهن نساء الكفار، فناقضن العادة، فخرجن للأسواق ومكث الرجال في البيوت، وفي هذا يقول ...": وَمَنْ اتَّصَفَ بِهَذِهِ الصِّفَةِ وَقَعَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ نِسَاءِ الْإِفْرِنْجِ شَبَهٌ؛ فَإِنَّ نِسَاءَهُنَّ يَبِعْنَ وَيَشْتَرِينَ وَيَجْلِسْنَ فِي الدَّكَاكِينِ وَالرِّجَالُ فِي الْبُيُوتِ، وَالشَّرْعُ قَدْ مَنَعَ مِنْ التَّشَبُّهِ بِهِمْ."

وأطال المؤلف رحمه الله في ذكر ما يستنكر من أفعال الرجال والنساء في المقابر، في كلام طويل، وتأكيدًا لاختصاص الديار المصرية بتلك المخازي، نقل حكاية في ذلك وعبارته:

"قَالَ لِي بَعْضُ الْمَشَايِخِ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ وَكَانَ وَرَدَ إِلَى مَدِينَةِ مِصْرَ: وَاَللَّهِ مَا عِنْدَنَا أَحَدٌ بِبَغْدَادَ، يَفْعَلُ هَذَا، وَلَا يَرْضَى بِهِ، وَلَا يَقُولُ بِهِ أَحَدٌ عِنْدَنَا، وَنَفَرَ النُّفُورَ الْكُلِّيَّ مِنْ إقَامَتِهِ بِإِقْلِيمِ مِصْرَ. وَكَانَ يَدْعُو اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يَرُدَّهُ إلَى بَغْدَادَ، إذْ أَنَّهَا عِنْدَهُ أَقَلُّ مَفَاسِدَ مِنْ مِصْرَ."

ومن العادات التي خصها بفصل في النكير على أصحابها، الأفعال التي تكون عند البحر، أو النيل، من التكشف، وغيره، حتى بلغ الأمر "أَنَّ النِّسَاءَ يَتَعَرَّيْنَ فِي ذَلِكَ الْمَوْضِعِ حَتَّى إنَّهُنَّ لَا يُبْقِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ السُّتْرَةِ بِالثِّيَابِ شَيْئًا لَا مِئْزَرًا وَلَا سَرَاوِيلَ، ثُمَّ يَدَّهِنَّ بِالْكِبْرِيتِ وَيَقْعُدْنَ فِي الشَّمْسِ أَكْثَرَ يَوْمِهِنَّ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ، وَالنَّاسُ يَمُرُّونَ عَلَيْهِنَّ بَرًّا وَبَحْرًا وَلَا يَسْتَحِينَ، وَكَذَلِكَ يَفْعَلُ بَعْضُ الرِّجَالِ.!"

(7)

ومما أوضحه المؤلف ضرورة أن يأخذ الأولياء بزمام الأمر، وأن يمنعوا من تحت أيديهم عن اعتياد مثل هذه المناكر، وأشار مرارًا إلى معنى يلفت النظر، وهو صلف النساء وتسلطهن وتعنتهن على أزواجهن، وكون الإنكار عليهن يفضي إلى تكدر العلاقة الزوجية، بل قد يفضي إلى الطلاق، فمثلًا في بعض الأيام التي يكون فيه احتفالات بدعية تطلب الزوجة الخروج، فـ"**لَوْ أَنَّ رَجُلًا مَنَعَ أَهْلَهُ مِنْ الْخُرُوجِ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ لَوَقَعَ التَّشْوِيشُ بَيْنَهُمَا وَقَدْ يؤول الْأَمْرُ إلَى الْفِرَاقِ** ."ومثل ذلك فيما لو امتنع الزوج عن "شراء الزَّلَابِيَةِ وَالْهَرِيسَةِ يوم النَّيْرُوزِ!"

وكذا في شؤون النفقة المبتدعة، كتجديد "كِسْوَةً لِأَهْلِ الْبَيْتِ، وَكَذَلِكَ كُلُّ مَا يَحْتَاجُ إلَيْهِ الْبَيْتُ حَتَّى الْحَصِيرُ لَا بُدَّ مِنْ تَجْدِيدِهَا" وذلك بعد ولادة المولود، فإن لم يفعل الزوج اضطربت الزوجة عليه، وغاضبته، أو فارقته، وربما فعلت فعلًا ذميمًا وهو "الْمَنْعِ مِنْ الِاسْتِمْتَاعِ وَمَا شَاكَلَهُ"، فطلبًا للسلامة يقنع الزوج بالسكوت والمراضاة والمداهنة.

(8)

يشير المؤلف رحمه الله في بعض الفصول إلى كثرة توقف الدروس العلمية، لأدنى الأسباب، وهذه حال غالبة في زمننا هذا:

"وَقَدْ كَثُرَ مِثْلُ ذَلِكَ فِي هَذَا الزَّمَانِ حَتَّى صَارَ كَأَنَّهُ شَعِيرَةٌ مِنْ شَعَائِرِ الدِّينِ عِنْدَ بَعْضِهِمْ فَيُبْطِلُونَ الدَّرْسَ لِأَجْلِ الصُّحْبَة لِأَجْلِ الْمَيِّتِ أَوْ الثَّالِثِ لَهُ أَوْ تَمَامِ الشَّهْرِ أَوْ السُّنَّةِ أَوْ الْفَرَحِ كَالْعَقِيقَةِ وَغَيْرِهَا كَالسَّلَامِ عَلَى الْغَائِبِ وَالتَّهْنِئَةِ بِوِلَايَةٍ إلَى غَيْرِ ذَلِكَ."

وينبه الشيخ في فصول عقدها للمؤدبين ومعلمي الصبيان إلى أن تدريس الصبي وإقراءه إنما يكون في سن السابعة، بينما "الْغَالِبُ فِي هَذَا الزَّمَانِ أَنَّهُمْ يُدْخِلُونَ أَوْلَادَهُمْ الْمَكْتَبَ فِي حَالِ الصِّغَرِ، بِحَيْثُ إنَّهُمْ يَحْتَاجُونَ إلَى مَنْ يُرَبِّيهِمْ، وَيَسُوقُهُمْ إلَى الْمَكْتَبِ، وَيَرُدُّهُمْ إلَى بُيُوتِهِمْ، بَلْ بَعْضُهُمْ يَكُونُ سِنُّهُ بِحَيْثُ لَا يَقْدِرُ أَنْ يَمْسِكَ ضَرُورَةَ نَفْسِهِ، بَلْ يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي الْمَكْتَبِ، وَيُلَوِّثُ بِهِ ثِيَابَهُ وَمَكَانَهُ"، وهو لا ينتفع بالقراءة -كما يرى المؤلف- في هذه السن الصغيرة.

ويفسر سبب دفع الأهالي بأولادهم للمؤدبين في هذه السن المبكرة برغبتهم في الارتياح من رعايتهم، يقول" :**الْغَالِبَ أَنَّهُمْ يُرْسِلُونَ أَوْلَادَهُمْ إلَى الْمَكْتَبِ فِي حَالِ صِغَرِهِمْ لِكَيْ يَسْتَرِيحُوا مِنْ تَعَبِهِمْ لَا لِأَجْلِ الْقِرَاءَةِ!"**

وينكر الضرب العنيف الذي يفعله بعض المؤدبين، باتخاذهم ''آلَةً لِضَرْبِ الصِّبْيَانِ مِثْلَ عَصَا اللَّوْزِ الْيَابِسِ وَالْجَرِيدِ الْمُشَرَّحِ وَالْأَسْوَاطِ النُّوبِيَّةِ وَالْفَلَقَةِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ."

ومن طريف ما حكاه فعل بعض المؤدبين حين لا يكون عنده طلبة، فيضطر لنشر ما يشبه ''الإعلانات'' في عصرنا، لحث الناس على إلحاق أولادهم في مكتبه، يقول: ''وَيَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَتَجَنَّبَ مَا يَفْعَلُهُ بَعْضُ عَوَامِّ الْمُؤَدِّبِينَ مِنْ أَنَّهُ **إذَا قَلَّ عِنْدَهُ الصِّبْيَانُ أَوْ فَتَحَ مَكْتَبًا وَلَيْسَ فِيهِ أَحَدٌ، فَإِنَّهُ يَكْتُبُ أَوْرَاقًا وَيُعَلِّقُهَا عَلَى بَابِ الْمَكْتَبِ لِيَكْثُرَ مَجِيءُ الصِّبْيَانِ إلَيْهِ**"، فإن قلت وما وجه الإنكار؟ يجيبك المؤلف: لأن ''هَذَا لَا يَفْعَلُهُ إلَّا سُفَهَاءُ النَّاسِ، وَفِيهِ اسْتِشْرَافُ النَّفْسِ لِتَحْصِيلِ الدُّنْيَا."

وقد أوسع المؤلف في إنكار الاستعانة بالنصارى واليهود في الطب، لأنهم لا يؤمنون، والأشد عند المؤلف ''مَا أَحْدَثَهُ بَعْضُ عَوَامِّ الْمُسْلِمِينَ بِأَوْلَادِهِمْ مِنْ أَنَّهُمْ يُخْرِجُونَهُمْ مِنْ الْمَكْتَبِ الَّذِي يَقْرَءُونَ فِيهِ كِتَابَ رَبِّهِمْ عَزَّ وَجَلَّ وَيَتَعَلَّمُونَ فِيهِ شَرِيعَةَ نَبِيِّهِمْ – عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ — وَيَذْهَبُونَ بِهِمْ إلَى كُتَّابِ النَّصَارَى لِتَعْلِيمِ الْحِسَابِ''، وفي المسلمين غنية، وأورد فصلًا في مفاسد هذا التعليم الأجنبي!

(9)

ومما ذكره من أحوال ما يتظاهر بالكرامات من ضعفة المتصوفة وأشباههم، وكثير منها من قبيل أفعال خفة اليد والحيل، وهي تروج على جهلة العوام، وقال: ''وَكُنْتُ أَعْهَدُ مِثْلَ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ بِبِلَادِ الْمَغْرِبِ تُفْعَلُ عَلَى أَبْوَابِهَا، وَيَتَضَاحَكُ النَّاسُ عَلَيْهَا فِي لَهْوِهِمْ وَلَعِبِهِمْ وَيَسْتَغْنُونَ بِسَبَبِهَا، وَهُمْ فِي هَذِهِ الْبِلَادِ فِي بَعْضِ الْأَمَاكِنِ يَعُدُّونَهَا مِنْ الْكَرَامَاتِ ويَعْتَقِدُونَهُمْ بِسَبَبِهَا."

ومما أحدثه بعض المتصوفة، فرض (الاعتراف الكنسي) على التائب: ''وَمِنْهُمْ مَنْ يَفْعَلُ فِعْلًا قَبِيحًا حِينَ يَأْخُذُ الْعَهْدَ عَلَى مَنْ يُرِيدُ أَنْ يَدْخُلَ فِي طَرِيقِهِ فَيُكَلِّفُهُ أَنْ يَعْتَرِفَ بَيْنَ يَدَيْهِ بِكُلِّ مَا فَعَلَهُ مِنْ الذُّنُوبِ''، وأشار المؤلف لمشابهة ذلك لفعل النصارى: ''وَفِي هَذَا تَشَبُّهٌ بِالْقِسِّيسِينَ؛ لِأَنَّ مِنْ عَادَتِهِمْ الذَّمِيمَةِ إذَا جَاءَهُمْ أَحَدٌ لِيَتُوبَ عَلَى أَيْدِيهِمْ يُطَالِبُونَهُ بِأَنْ يُسَمِّيَ لَهُمْ ذُنُوبَهُ ذَنْبًا ذَنْبًا، ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ يُقْبِلُونَ عَلَيْهِ."

(10)

وحين ذكر الشيخ مفاسد الحمامات العامة للرجال والنساء، وما فيها من التعري المحرم، وترك الناس اتخاذ حمامات في البيوت لأجل الطهارة، ولكونه أستر للنساء، قيل الغالب على الناس الفقر وقلة ذات اليد والسكنى بالإيجار "فَلَا يَتَأَتَّى لِأَكْثَرِهِمْ عَمَلُ مَوْضِعٍ فِي الْبَيْتِ لِلِاغْتِسَالِ فِيهِ؟"، فأجاب المؤلف: "أَنَّ الْغَالِبَ فِي الْبُيُوتِ أَنْ يَكُونَ فِيهَا خِزَانَةٌ، أَوْ مَوْضِعُ كَنِيفٍ فَيَتَّخِذُهُ لِلْغُسْلِ فَيَجْعَلُ فِيهِ إنَاءً يَقْعُدُ فِيهِ مِثْلَ الْمَاجُورِ وَغَيْرِهِ."

(11)

هذا، والكتاب مملوء بهذه الأخبار والإشارات والتنبيهات، وهو مصدر هام لتأريخ العادات والسلوكيات الاجتماعية في مصر وبلاد المغرب في تلك الحقب، وفيه أخبار فاضلة وحكايات عديدة عن شيخه ابن أبي جمرة، وغيره من مشايخ القاهرة وفاس، والعجب أن يترك مثل هذا الكتاب إلى هذا الوقت بلا تحقيق علمي معتبر، ولا نشرة مصححة مزينة بالتنبيهات والتوضيحات الكاشفة!

الألم والأليم

(1)

وصف عمرو بن العاص رضي الله عنه الموت عند وفاته، فقال:'' أجدني كأن على عنقي جبال رضوى، [وفي رواية] وكأني أتنفَّس من سَمِّ إبرة، وكأن غصن الشوك يُجَرُّ به من قدمي إلى هامتي''. الموت يظهر هنا كألم خالص، ألم جسدي بحت. كان هذا الوصف إجابة لطلب من عبدالله بن عمرو رضي الله عنه. كانت محاولة لتبديد بعضًا من الخوف الطبيعي في غموض الموت، فوصف الشيء ومنحه شكلًا لغويًا يشعر النفس بالتملك، ويوّلد نوعًا من التوقع الذي يخفف من وقع المجهول. ومع ذلك فقد كانت المحاولة –مع توسلها بإمكانات التصوير والمجاز الممكن– لا تزال تعاني من قصور جوهري في توصيف ''ألم'' الموت. وهذه إحدى معضلات الألم بوصفه ظاهرة ملازمة للجسد والروح. ليس الأمر مجرد قصور لغوي، بل أعمق من ذلك، فشدة الألم –أجارنا الله– في سكرات الموت كما يقول أبو حامد الغزالي''لا يعرفها بالحقيقة إلا من ذاقها، ومن لم يذقها فإنما يعرفها إما بالقياس إلى الآلام التي أدركها، وإما بالاستدلال بأحوال الناس في النَزع على شدة ما هم فيه''، وهذه المعرفة الثانية ليست معرفة على الحقيقة، وإنما على التقريب، فالشعور بالألم نموذج لليقين الذاتي –كما يعبر بعضهم-، في حين أن الشعور بألم الآخر نموذج للشك، لأنه لا يمكن التحقق منه، فـ''الألم ليس معطى تقرر المظاهر البيولوجية، وإنما أولًا إحساس فرد .وتقويمه يتم انطلاقًا من تصريحات المريض، وهو لا يخضع للبرهان، بل للإحساس والتجربة''. ومما يستتبع هذا المعنى، ما قد يورثه الألم في صاحبه من تقوية "الشعور بالوحدة، لأن المتألم ينطوي على نفسه ويبتعد عن الآخرين، ويتضخم هذا الإحساس عندما يرى المتألم ألا أحد قادر على فهم معاناته''، وعدم فهم المعاناة الذاتية نابع جزئيًا من استحالة نقل الشعور الذاتي المؤلم، إلا بعبارات تقريبية قاصرة، كوصف ألم البطن بأنه كطعن السكاكين، أو ألم باطن القدم بأنه يشبه المشي على الزجاج، وألم الصداع بكونه يشبه ثقب المسامير، وتتفاقم الوحدة الشعورية إذا كان الألم لا تعرف له ماهية طبية محددة، ومن الصورة المدروسة طبيًا في ذلك، ما يسمى بـ''اضطراب الألم''، وهو اضطراب يصيب بعض الناس ويتكوّن من أعراض معينة لا يمكن تفسيرها بالكلية بنتائج الفحوصات الطبية.

(2)

يمثل الألم مدخلًا من مداخل فهم الظاهرة الإنسانية، لكونه ظاهرة فريدة تتواشج في داخلها أنماط متنوعة من الدلالات والرموز والارتباطات الداخلية والخارجية، يقول الأنثروبولوجي الفرنسي دافيد لوبروتون:

"يتوسل الفرد في رؤيته للعالم أمام الألم قيمه الدينية أو العلمانية ومساره الشخصي، لأن وظائف أعضاء الإنسان لا تعمل بنقاء خالص، فليس هناك عذرية بيولوجية تضع الإنسان خارج التاريخ والوعي وخارج ما هو مجتمعي. فالإنسان تتخلله بكثافة الرمزيات الاجتماعية والثقافية."

وهكذا فلا يقع الألم على جميع الناس بنفس الدرجة، فمن المعروف –مثلًا -أن الطبقات الشعبية والأفقر هي الأكثر تحملً للألم. ويرصد النمساوي جان أميري (ت1978) –أحد الناجين من معسكرات النازية– ما شاهده إبان الاجتياح الألماني في 1941 من قدرة الروس الفائقة في تحمل الوحشية والفظائع، بالمقارنة مع بقية المعتقلين الأوروبيين في سجن بوخنفالد، ''أجسامنا ليست سيان أمام العنف والتعذيب'' كما يقول. لا يتعلق الأمر بالصلابة البدنية فقط، لأن هذا لا يفسر صمود العديد من الضحايا الذين يقاومون بأجساد ضئيلة منهكة وحشية الجلاد، الأمر يتعلق أحياناً برسوخ المعتقد، وعمق الإيمان، كما تؤكده كثيراً من مذكرات المعتقلين، أو الانشغالات الفكرية كما يذكر تروتسكي في مذكراته، أو الشعور العميق بالكرامة كما في تجربة كارلوس ليسكانو التي خاضها وهو معتقل سياسي في سجون الأورغواي، وحكاها في مذكراته ''عربة المجانين."

ولكون الألم ليس معطى عضويًا بحتًا، وإنما نتيجة تفاعل غامض بين مزيج متنوع من العوامل الجسدية والثقافية والاعتقادية والاجتماعية يلجئ الناس لدفع الألم بألوان من الطرائق كالانشغال بالمفرحات الذهنية والحركية، وتقوية الاعتقادات، أو تشتيت الانتباه، وتركيز الذهن خارج موضع الألم، فابن تيمية رحمه الله كان يحاجج الطبيب حين قال له: ''أضر ما عليك الكلام في العلم والفكر فيه والتوجه والذكر"، فقال: ''ألستم تزعمون أن النفس إذا قويت وفرحت أوجب فرحها لها قوة تعين بها الطبيعة على دفع العارض، فإنه عدوها فإذا قويت عليه قهرته؟"!، فقال له الطبيب: ''بلى''، فقال:'' إذا اشتغلت نفسي بالتوجه والذكر والكلام في العلم، وظفرت بما يشكل عليها منه فرحت به وقويت، فأوجب ذلك دفع العارض"، فهنا يستخدم ابن تيمية لغة الطب في زمنه لتأكيد المعنى المشار إليه من كون الألم ليس نتيجة عضوية محضة، وإلا لما أمكن التغلب عليه بمحض الاشتغال الذهني، وفي هذا

الصدد أيضًا كان بليز باسكال يقاوم آلام الأسنان الموجعة بالانهماك في حل معضلة رياضية، وكانط يتناسى آلامه بالتركيز على أحد الأسماء أو الأشياء، ولذا مما يقاوم الألم الكلمة الطيبة التي تقال للمتألم، واليد الممدودة، أو الجلوس الحميم فحسب قرب سرير المريض. وفي المصادر الحديثة –التي تناولت هذا المعنى– قصص مثيرة، فمن ذلك ما رصده بعض الأطباء عن الفرق بين آلام الجرحى في الحروب والمصابين في المستشفيات المدنية، فالجندي المصاب يخف عليه وقع الألم، لما يرى من أهوال الحرب، ولما يشاهده من جراح رفاقه، ولكون الجرح يبعده عن موقع المخاطر المباشرة المترقبة...الخ. ومن ذلك أيضًا حكاية لأحد المرضى الذي أصيبوا بحروق قاسية، وكان يطلب زيادة المسكنات لشدة الآلام، فجاءته فتاة وأخذت تحادثه، واسترسل في الحديث عن حياته وذكرياته، حتى نسي الألم، بل وحين جاءت الممرضة قال لها أنه لا يحتاج للمسكن، ثم نام نومًا هادئًا بعد ذلك بدون مسكنات، وكان يتعجب من حال نفسه كيف ذهب عنه ما يجد بمجرد الحديث. وكل ذلك أو بعضه مما يدركه أكثر الناس بالتجربة الذاتية. والخلاصة كما يؤكد لوبروتون أن" **الألم ليس واقعًا بيولوجيًا محضًا، بقدر ما هو رهين الدلالة التي يضفيها الإنسان عليه.**"

(3)

لا يمكن للإنسان أن يستغني عن الألم تمامًا، فكيانه المادي مرتهن جزئيًا في سلامته لشعوره الواضح بالألم، فهو "يحفظ الإنسان من عدة تهديدات يمكن أن تحطمه، وهو يحمي البدن بالانسحاب الآني الذي تقتضيه اللحظة، وبالأثر الذي ينقشه في الذاكرة، والذي يحفزه على الفعل. وهو أيضًا وسيلة تربوية ناجعة للطفل المعاقب على ارتكاب فعل غير مقبول، فهو يتعلّم التأني الضروري الذي يعوّض الهشاشة الطبيعية للوضع البشري."

بل إن انتفاء الشعور بالألم مطلقًا يعد في ذاته مرضًا خطيرًا، قد يسبب فساد الأطراف وتهشمها لعدم التوقي الناتج عن الألم، وفشل الطب الحديث في صنع نموذج صناعي بديل يشابه نظام الألم المعقد التي يحفظ توازن الجسد. وهذا التناقض الكامن في ضرورة الألم للصحة من مواطن التأمل في عجيب خلق الله وعظيم حكمته تعالى.

وفوق ذلك، فإن للألم فضائل وجودية، تقرب الإنسان من حقيقة هذا العالم، وتذكره بهشاشته، وتنبهه لحقيقة مصيره، وتكسر من ترفعه وعنجهيته، وتهيئه لتقبل موته. وكما أن اللذائذ الدنيوية

الناقصة نماذج تحث العبد على تطلب الملاذ الأخروية الكاملة، فكذلك الآلام الدنيوية الناقصة تحث العبد على توقي الآلام الأخروية الكاملة، فـ"**الآلام الضعيفة التي تناله من العثرات الصغيرة نُذُر تأتيه من عالم الغيب؛ لتحذره من الآلام الشديدة التي تناله من السقطات الكبيرة** "كما يقول المنفلوطي رحمه الله.

(4)

إن هذا التواشج الرمزي والدلالي في ظاهرة ''الألم'' يفسر لنا التحول في موقف الإنسان الحديث من الألم، على النحو الذي ترصده العديد من الدراسات الأنثروبولوجية والسيسيولوجية، وذلك أن صراع الحداثة مع المعاناة، هو صراع مع الألم، وقد أخذت الحداثة على عاتقها مكافحة كافة أشكال الألم/المعاناة، وهذه المكافحة والوعد اليوتوبي بتقليص الآلام البشرية تقع في قلب أيديولوجية التقدم الحداثي. وقد ''دشن التخدير في الممارسة الطبية بداية تغيير للعقليات الجماعية أمام ألم كان محتومًا، وبهذا تغيرت النظرة إلى الألم الذي لم يعد قدرًا مكتوبًا في عيني المرضى الذين كانوا مقتنعين –عن حق أو باطل– بأن الطب هو الجواب والطريق المسكن لآلامهم."

وحين برهن الطب على كفاءته عبر تأكيده لقدرته في علاج الألم، جعلت الأيديولوجية الطبية الحديثة الألم أمرًا بشعًا لا يطاق، وجردته من دلالاته المعنوية والثقافية. كما أسهم توفر المسكنات وتنوعها وتنافس شركات الأدوية في تطويرها ورخص أسعارها في دفع الأفراد للبحث عن علاج مباشر وفعال لكل ما يطرأ من آلام. وهذه الحالة الحديثة في التعامل مع الآلام –مهما صغرت -أفقدت الإنسان الحديث الكثير من إصراره على إظهار الصبر والصلابة، والتي كانت تعد فيما سبق علامة أكيدة على الرجولة أو الانتماء إلى الجماعة، كما فقدت الأنماط القديمة لمواجهة الألم –كالمواساة والدعم والمعنى الديني للابتلاء– تجذرها الاجتماعي، مما خفض عتبة التحمل، بالتوازي مع شيوع أنواع المسكنات، كما يشير لوبروتون في كتاباته المتعددة عن ''الألم."

وفقدان الألم لمعناه ودلالاته الدينية والثقافية في ظل المعيشة الحداثية حوله لظاهرة مرعبة، وغير محتملة، وقد ''أظهرت الكثير من الاستطلاعات أن الخوف من المعاناة أصبح يثير رعبًا أكبر من رعب الموت نفسه، بعدما فقد الألم معناه تمامًا، ولم يعد يرى سوى أنه تعذيب محض."

الجراح الأمريكي بول براند سجل ملاحظته لهذا التحول ومخاطره من واقع خبرته الطبية، يقول: ‘‘ترى النظرة الحديثة للألم على أنّه عدو، الغازي المشؤوم الذي لا بد من طرده. وإذا ما تخلّص المنتج (س) من الألم خلال ثلاثين ثانية أسرع من غيره، فبها ونعمتْ. لهذا المنهج تبعات خطيرة ووحشية : فإذا ما عُدّ الألم عدواً وليس إشارة تحذيرية، فإنّه يفقد قدرته على التوجيه. إسكات الألم دون اعتبار رسالته يشبه فصل جرس إنذار الحريق لتفادي سماع الأخبار السيئة.’’

ويواصل القول: ‘‘أشتاق إلى رؤية إعلانٍ تجاري يُؤكد على الأقل بعض منافع الألم: (أولاً، أنصت إلى ألمك. إنّه جسمك يتحدّث إليك). أنا أيضاً أتناول الأسبرين لتسكين صداع التوتر، لكن ليس قبل أنّ أتوقف وأفكّر بالذي سبب الشدّ العصبي الذي أفضى إلى الصداع. أتناول علاجاً لألم حموضة المعدة، لكن بعد التفكّر بما أكلته حتى يتسبب لي بهذا الألم. هل أكلتُ كثيراً؟ سريعاً؟ الألم ليس عدواً غازياً، إنما رسولٌ مُخلص مُوفَد من جسدي ليُحذرني من الخطر.’’

وقد لاحظ براند بعد عمله لفترات طويلة في الهند ‘‘أنّ المجتمعات الأقل تحضراً لا تخشى الألم البدني بهذا القدر [كما في الغرب]. شاهدت الإثيوبيين يجلسون بهدوء، ودون تخدير، وطبيب الأسنان يُعمل ملقطه ذهاباً وإياباً حول أسنانهم المتسوّسة. غالباً ما تُنجب الأمهات في أفريقيا أطفالهن دون استخدام العقاقير وبلا إشارة تدل على الخوف والقلق. لربما افتقرت هذه الثقافات التقليدية إلى المسكّنات الحديثة، **إلا أنّ العقائد والأنظمة العائلية الداعمة ثبتت أوتادها في الحياة اليومية لتُعين الأفراد على التعامل مع الألم** .يعرف القروي الهندي العادي ألم المعاناة جيّداً، ويتوقّعه، ويقبله بوصفه إحدى صعوبات الحياة التي لا مفرّ منها. بطريقة استثنائية، تعلّم شعب الهند التحكّم بالألم على مستوى العقل والروح، وتشكّل لديهم الصمود الذي يصعب علينا نحن في الغرب أن نفهمه .**الغربيون، على العكس، يميلون لرؤية المعاناة على أنها ظلمٌ أو إخفاق، انتهاك لحقّهم المكفول في السعادة**.’’

(5)

من أعظم الدلالات الشرعية التي تؤسس لموقف منظم وشامل أمام الألم، حتميته في الزمان الدنيوي ’’ لَقَدْ خَلَقْنَا الإنْسَانَ فِي كَبَدٍ’’، وارتباطه المباشر بالزمان الأخروي، يقول صلى الله عليه وسلم’’:**ما يُصِيبُ المُسْلِمَ، مِن نَصَبٍ ولَا وصَبٍ، ولَا هَمٍّ ولَا حُزْنٍ ولَا أذًى ولَا غَمٍّ، حتَّى الشَّوْكَةِ**

يُشَاكُهَا، إِلَّا كَفَّرَ اللَّهُ بِهَا مِن خَطَايَاهُ"، وكما يقرر ابن رجب رحمه الله فـ"كل ما **يؤلم** النفوس ويشق عليها فإنَّه كفارة للذنوب، وإن لم يكن للإنسان فيه صنعٌ ولا تسبب، كالمرض وغيره، كما دلت النصوص الكثيرة عَلَى ذلك"؛ فهذه مقدمة عظيمة تضع الألم في سياق ممتد، وتمنح الألم المعنى اللازم، الذي يجاوز به الإنسان مجرد الشعور العبثي الممض والقاسي وغير المحتمل، إلى آفاق من الأمل بالأجر، والرغبة بالثواب، ومن شاء الاستزادة فلينظر في كتاب "المرض والكفارات" لابن أبي الدنيا.

وهذا المعنى الشريف استولى على أقوام من الصالحين، وربما وقع لهم الزيادة فيه، لشدة تملك قلوبهم له، وبتأثير من إيغالات المتصوفة وتكلفهم غير المحمود، فصدر من بعضهم أقوال في التلذذ بالألم، وحين أشار ابن القيم رحمه الله إلى ذلك لم ينكر وقوع التلذذ العارض بالألم، بل هو متصور عقلًا -لما أشرنا سابقًا ارتباط الألم بشبكة دلالات ومعاني تجاوز المعطى الحسي-، وإنما أنكر مناقضة ذلك التلذذ -أو التطلب للألم- للطبيعة البشرية، وللسنة النبوية، فقال رحمه الله: "نحن لا ننكر أن العبد إذا تمكن حب الله في قلبه حتى ملك جميع أجزائه فإنه قد يتلذذ بالبلوى أحياناً، وليس ذلك دائماً ولا أكثرياً، ولكنه يعرض عند هيجان الحب وغلبة الشوق، فيقهر شهود الألم، ثم يراجع طبيعته فيذوق الألم."

وأشار إلى أن الوهم قد يفضي بصاحبه إلى اعتقاد أن عظم المحبة بمجردها تقلب الشعور بالألم، "وهذا خيال فاسد وتقدير في النفس، وإلا فالحقيقة الخارجية تكذِّب هذا الخيال الباطل، بل لو صبّ عليه أدنى شيء من عذابه لصاح واستغاث وطلب العفو والعافية، وحكمة الله تقتضي تعجيز هذه النفوس الجاهلة الرعناءِ الحمقاءِ بأدنى شيء يكون من الألم والوجع، حتى يتبين لها دعاويها الكاذبة، وشطحها الباطل، وهذا سيد المحبين وسيد ولد آدم استعاذته بالله من عذابه وبلائه وسؤاله عافيته ومعافاته، معلومة في أدعيته وتضرعه إلى ربه وابتهاله إليه في ذلك، وهي أكثر وأشهر من أن تذكر."

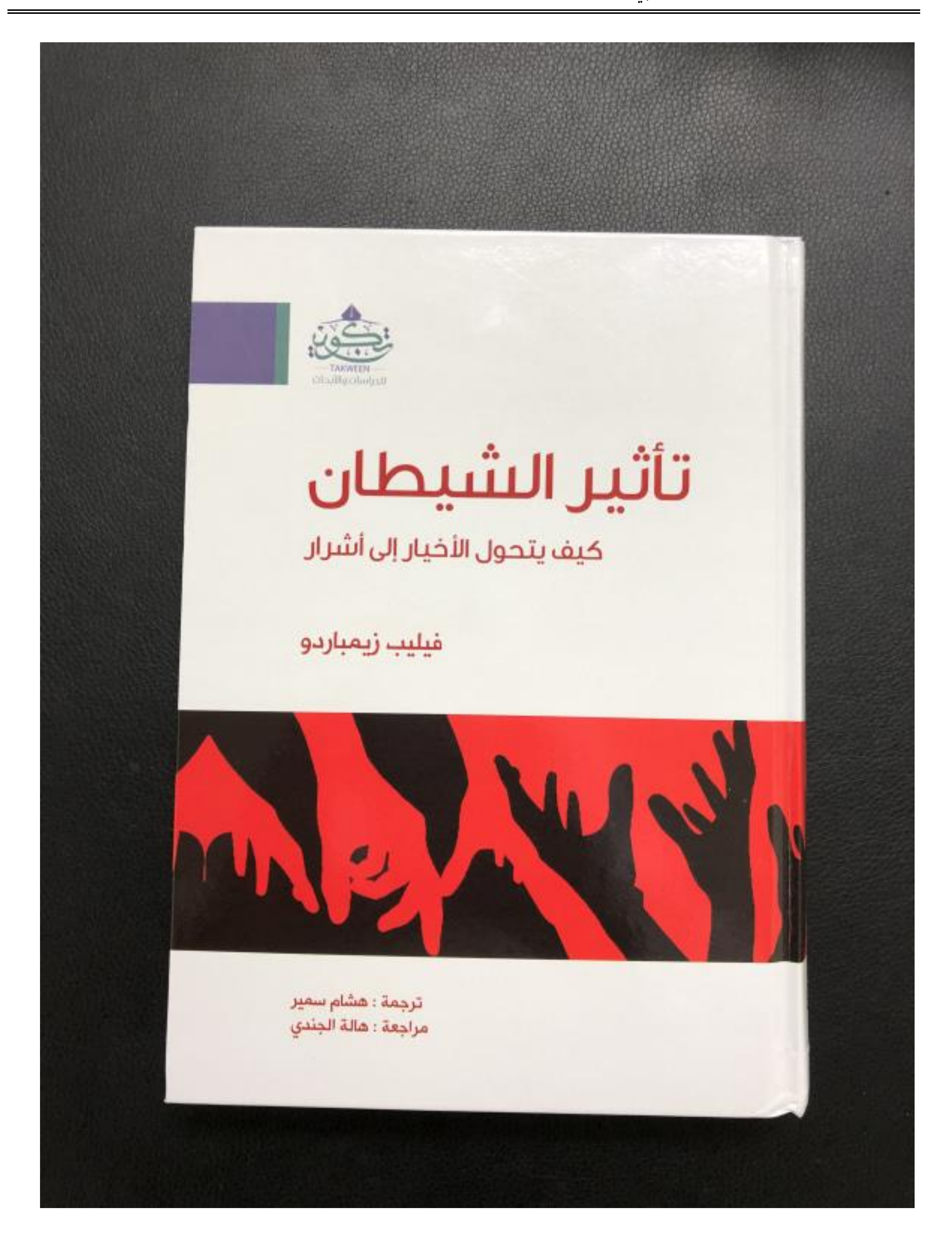
تأثير الشيطان- فيليب زيمباردو

" لا شك أن كل واحد منا قد يصير وحشًا، وأن هذه إمكانية كامنة"

الكاتب الإيطالي بريمو ليفي ت1987م في وصيته الأخيرة

"إن الجريمة عديمة الخطر المسموح بها، والمشتركة مع آخرين كثر، لا يستطيع غالبية البشر مقاومتها"

الروائي الألماني إلياس كانتي


TAKWEEN
للدراسات والأبحاث
تأثير الشيطان
كيف يتحول الأخيار إلى أشرار
فيليب زيمباردو
ترجمة : هشام سمير
مراجعة : هالة الجندي

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد:

في تقديم فليب زيمباردو للطبعة العربية من كتابه المعروف ''تأثير الشيطان'' يقول:

»إن واحدة من الأسئلة التي لطالما أوقعتني في الحيرة منذ طفولتي هي كيف أمكن حدوث الهولوكوست في مجتمع مثقف ومتحضر كما كان عليه الحال في ألمانيا في ثلاثينيات القرن الماضي؟

لقد أثار حدوث الهولوكوست/المحرقة أسئلة كثيرة في الشأن الإنساني عمومًا، فلم يكن من السهل على الإنسان الحديث تقبل وقوع جريمة بهذه الفظاعة في وسط ''متحضر'' وفي مجتمع ''متقدم''، ولذا فهناك ميول مستمرة لتشذيذ مرتكب الجريمة (جعله شاذًا عقليًا أو نفسيًا)، واعتباره خارجًا عن النسق الإنساني السويّ، ولذلك حين اشتهرت ظاهرة القتلة المتسلسلين في الولايات المتحدة منذ السبعينات وما بعدها كان الرعب الحقيقي في هذه الجرائم ليس ناتجًا عن القتل فقط، بل ما توصلت له التحقيقات من صعوبة تمييز المجرم عن غيره من الأسوياء، وفشل العديد من النماذج التحليلية واختبارات الأجهزة الأمنية التي تحاول التنبؤ والتوقع لسلوك الفاعل واكتشاف المشتبه بهم أثناء التحقيقات. وتتكرر نفس الميول عند تناول حوادث الاغتيال، أو العمليات ''الإرهابية''، وجرائم الاغتصاب، ويتفاقم الأمر ليصل إلى حد تفسير عموم التصرفات غير المقبولة اجتماعيًا باعتباره اضطرابات نفسية أو ناتجة عن خلل عقلي (الطبيب النفسي الأمريكي آلن فرانسيس يذكر ''اشتهاء المراهقات ***Hebephilia***'' كنموذج لذلك، فبعد أن كان سن البلوغ هو العمر الطبيعي للزواج في كل مكان في العالم تقريبًا، أصبح الزواج في سن البلوغ الآن جريمة في دول كثيرة).

النزعة لإخضاع الوجود والأشياء للنظام والضبط والتحكم –وهي نزعة حداثية عميقة ومتجذرة– لا تقبل بـ''العنف/الشرّ'' الطبيعي، بل تفضّل خرافة ''الصفحة البيضاء''، فكل إنسان بحسب هذه الخرافة الشائعة يولد نقيًا نظيفًا، وعلى المجتمع والدولة والوالدين تربيته وفقًا لما هو صالح وفاضل، وإن وقعت منه انحرافات فهي تعود بالأساس لإخفاقات تربوية، أو مشاكل طفولة معقدة، أو اضطرابات نفسية غير مكتشفة، أو بسبب أجهزة إعلامية وألعاب فيديو وأجهزة تقنية غير خاضعة للرقابة. وهذه الاستراتيجية المضمرة في المجتمع الحديث (الهوس بالإدارة والتحكم) هي ما يجعل ''تشذيذ'' المجرم العادي أسلوبًا متوقعًا، لأن كل هذه التفسيرات التي تنزع المسؤولية أو تخففها عن الفاعل، وترفض الاعتراف بعمق نوازع الشر الفطرية، تتسق وتنسجم مع التصور الحداثي اليوتوبي بقابلية الجريمة للانقراض إذا تمكن المجتمع من تحقيق المزيد من الضبط والنمو و''التقدم'' الأخلاقي، أو على الأقل قابليتها للتحكم عبر تطوير الحالة الاجتماعية وتهذيبها.

المؤرخ الألماني يورج بابروفسكي –الذي عمل لأكثر من خمسة عشر سنة في دراسة السياسات والفظائع والجرائم الستالينية– يشير إلى أن فاعل الجريمة حين يعترف بها علنًا يقدم الأسباب التي لا تسبب البلبلة لدى مجتمع متحضر:

''*فلا أحد يحب أن يسمع أن الجناة عذبوا أو قتلوا بدافع الشعور بالسعادة أو الملل أو لأنهم لم يتمكنوا من مقاومة ضغط الجماعة...* **لا وجود للجناة دون مسؤولية إلا لأن المجتمع المسالم لا يستطيع احتمال الجناة المسؤولين عن أفعالهم**.''

وهذه هي الاستراتيجية الثانية، وهو دافع الشعور الأعمق بالأمان والاطمئنان، فالأكثر أمانًا أن تجعل التفجير الانتحاري مشكلة نفسية، وليست عملية منظمة بهدف سياسي معقول، وأن مرتكب التعذيب هو مجرد سيكوباثي يعاني من خلل ذهني، وليس كائنًا عاقلًا ومسؤولًا ويعتقد بمشروعية هذا العمل وربما يتفاخر به، ولا يختلف من الناحية النفسية والعقلية عن الكثير ممن تعرفهم. لا يتسامح الناس –لا سيما في البلدان الآمنة– إزاء من يحاول زعزعة اعتقادهم الإيجابي عمومًا عن معقولية الآدمي وعدالة العالم، كما يصعب عليهم الموافقة على كونهم معرضين جدًا في سياقات وظروف معينة للانخراط في فعل الجريمة، بل وارتكاب التعذيب الوحشي والقتل!

تكاثرت الأطروحات التي تحاول تفنيد هذا التصور الحالم عن الإنسان، وأعادت نظريات متعددة في التاريخ وعلوم الاجتماع والنفس طرح العنف/الشر الإنساني من زوايا مختلفة أكثر تركيبًا، وغنى، وأعادت الاعتبار لدور السياق والظروف والأيديولوجيا والنظام والمؤسسة في انخراط الفرد في الشر/العنف. في كتابها (ايخمان في القدس) الذي يحكي ويحلل محاكمة ادولف ايخمان وهو موظف ألماني بارز شارك في عمليات إبادة، وأخضع للمحاكمة في محكمة إسرائيلية مطلع الستينات، ترى حنا أرندت ضرورة التخلي عن رؤية الأفراد مرتكبي الجريمة باعتبارهم استثنائيين أو وحوش قاسية شاذة. وتشير إلى أن ايخمان بدا في المحاكمة شخصًا طبيعيًّا تمامًا وعاديًّا، تقول أرندت:

«حوالي ستة علماء نفس أجازوه ''كشخص طبيعي''. ''أكثر طبيعية مني أنا بعد أن فحصته''، قالها أحدهم متعجبًا، في حين وجد آخر أن وضعه النفسي العام، وسلوكه تجاه زوجته وأطفاله وأمه وأبيه وإخوته وأصدقائه كان ''طبيعيًّا بل ***ومرغوبًا***.''»

وفي دراستها الهامة ''ذاكرة القهرة'' تقول المختصة النفسية بسمة عبدالعزيز: «تؤكد الدراسات أن تمييز القائم بالتعذيب عن أي شخص آخر أثناء مقابلة عادية لا يبدو سهلًا أو حتى ممكنًا، ويؤكد الباحثون أن اعتقاداتنا تصوراتنا عن الجلاد باعتباره شخصًا مخيفًا يتسم بالسادية وانعدام المشاعر هي علميًا محض خيال لا أساس له من

الصحة، وأن أي شخص يبدو عاديًا بيننا وغير لافت للنظر على الإطلاق، بالإمكان أن يصبح، أو أن يكون فعليًا، ضالعًا في تعذيب آخرين».

وتواصل بالقول:

«قد يتّسم بعض القائمين بالتعذيب بكونهم أفرادًا سُلطويّين، يكتنفهم الغموض، ويمتلكون ذواتًا متضخمة، بل ولديهم شعور زائد بالعظمة في بعض الأحيان، ***لكن السمة الأكثر تكرارًا وثباتًا وإثارةً للدهشة، والتي يأتي ذكرها دائمًا في شهادات الضحايا وملاحظات علماء النفس، هي أن هؤلاء الجلادين يبدون أشخاصًا طبيعيين تمامًا، بلا انحرافات واضحة ولا سمات نفسية بارزة تلفت الأنظار، بل إن المفاهيم الأساسية المُتداولة التي يقوم عليها علم النفس المرضي، تظهر فشلًا ذريعًا في تعريفهم أو تمييزهم، أو حتى فهمهم بوضوح.«***

أستاذ علم الاجتماع المصري المعروف سيد عويس يحكي في مذكراته عن لقائه بالجلاد الشهير حمزة بسيوني، والذي اشتهر بوحشيته المفرطة في سجون جمال عبدالناصر، والتي أشار لبعضها أحمد رائف في كتابه ‘‘البوابة السوداء’’ أحد كلاسيكيات أدب السجون العربية، وقد كانت لسيد عويس علاقة قديمة بحمزة بسيوني، ولما عاد عويس من الدراسة في الولايات المتحدة التقى به، يقول د.عويس:

«أذكر أنني بطريق الصدفة عرفت رقم التليفون الخاص بحمزة بسيوني، ... لقد قابلت بعض من عذبهم ولم أكن أدهش فأنا أعرف الرجل... اتصلت به فعًلا تليفونيًا، وبدا ظرفه وهو يتحدث معي ووافق على مقابلتي في السجن الحربي، وحددنا الموعد للقاء، وذهبت إلى الموعد المحدد. كان الدافع إلى مقابلته أن أراه وأن أتحدث معه فقط، وأن أذكّره بالأيام الماضية لعلي أن أعلم عن شخصيته أكثر. وأنني انتظرت أمام باب السجن الحربي قبل أن يفتح كثر من نصف ساعة. وكانت الشمس تتأهب للغروب. وكان الزمن خريفاً في عام 1960م بعد عودتي من الولايات المتحدة بسنوات. وفجأة فتح الباب وقادني أحد العساكر إلى مكتب حمزة البسيوني، ووجدته جالسا على أريكة وكانت جثته قد تضخمت كثيراً، وبدا لي وكأنه أحد القراصنة فقد كان يغلق إحدى عينيه ويفتح الأخرى. وتأكدت مذ اللحظة التي وقفت فيها على باب السجن أنني كنت مراقبًا. وقام ليسلم علي وطلب لي فنجاناً من الشاي. وعندما جلست وجدتني أنظر إلى حوائط الحجرة فإذا عليها صورة جمال عبد الناصر وصورة عبد الحكيم عامر ولافتات فيها بعض العبارات الشائعة. ولم يخل حائط من لافتة مكتوب عليها عبارة مثل ‘‘يارب استر’’ وسترك يارب’’ و ‘‘الستر كريم’’. وفي أثناء تعاطي الشاي وقبل ذلك كنا نتحدث معاً. وقد بدأت الحديث، أولاً ذاكراً له عن أحوالي وماذا أعمل في الوقت الحاضر. وماذا كنت أعمل في الفترة التي تركت فيها مصرنا الخالدة. وبدأ يتحدث حمزة البسيوني عندما سألته عن زواجه من السيدة ‘‘المتزوجة’’ التي كان يرغب في زواجها إذا ما طلقت. فقال إنه تزوجها فعلاً ولكنه بعد فترة طلقها. وأكد لي أنه لا يذهب إلى مسرح ولا إلى

سينما. وصرح بأنه مثل المعتقلين في السجن فهو –في حقيقة الأمر– معتقل أيضا، وأراني سريراً في حجرة جانبية وذكر أنه لا يبرح السرير إلا إذا كان هناك عمل يقتضي وجوده في مكان آخر. ***وقال مؤكداً إن ما فعله لا يلام عليه؛ فإنه إن لم يكن قد فعله كان غيره بالضرورة قد فعله. وسرعان ما قلت له: إذن فأنت الآن تستطيع أن تنام دونما قلق. فأكد على صحة قولي***. وكان هذا التأكيد يؤكد على أنه شخص ذو شخصية سيكوباتية يبرر كل تصرفاته ولا يندم على أي منها؛ فالقيم أية قيم لا تقف حائلاً في سبيل أي عمل يقوم به ولعل من يتاح له الاطلاع على ملف خدمة هذا الطاغية أن يجد الكثير الكثير مما يبرر هذا الوصف. وهو كشخص سيكوباتي تراه كريماً ذا ابتسامة جذابة». وهنا ترى بوضوح كيف لم يستطع د.عويس – برغم تأهيله العلمي– تجاوز التفسير النزوعي لفعل بسيوني، وتأكيده لميوله السيكوباثية.

* * *

أعود بعد هذا الاستطراد الطويل، لكتاب "**تأثير الشيطان**". يتحدث المؤلف في البداية عن تنوع التفسيرات المطروحة إزاء مشكلة الشر، وهو يعرف الشر في أطروحته بأنه" تعمد التصرف بطرق تؤذي، أو تعتدي على، أو تحقر، أو تسلب الإنسانية عن الآخر البريء أو تدمره، ويقوم أيضًا على استغلال الفرد لصلاحياته وسلطاته النظامية في تشجيع الآخرين على ذلك أو في السماح لهم بالقيام به نيابة عنه"، وأبرز تلك التفسيرات:

1– الرؤية التقليدية (وهي الشائعة بين من نشؤوا في ثقافات تُؤكد على الفردانية)، وتعتمد على تحديد السمات الشخصية الفطرية التي تقود إلى الفعل، مثل البنية الجينية، والسمات الشخصية، والشخصية ذاتها، والإرادة الحرة، وبعض النوازع الأخرى، في حالة السلوك العنيف سنبحث عن ميول ساديّة، ..الخ. وتسمى بالرؤية "النزوعية" أي التي تعتمد على تحليل النوازع الداخلية للإنسان. ويرى المؤلف أن الطبّ النفسي الحديث نزوعيّ التوجه، ومثله علم النفس السريري وعلم نفس الشخصية والتقييم. وتعتمد أغلب المؤسسات الغربية على هذه الرؤية، ويشمل ذلك مؤسسات القانون والطب والدين.

2– الرؤية الظرفية/الموقفية: وإليها يميل علماء النفس الاجتماعيون (وعلى رأسهم المؤلف) وهم يبحثون "عن المدى الذي يمكن معه إرجاع أفعال الفرد إلى عوامل خارجة عنه مثل المتغيرات الظرفية والعمليات البيئية الخاصة بمحيط معين".

ولتقريب الاختلاف النوعي بين الرؤيتين يطرح المؤلف هذه المقارنة:

"المقارنة بين المقاربة النزوعية في الطب النفسي وأختها الظرفية هي كالمقارنة بين نموذج الرعاية الطبية للمرضى ونموذج الصحة العامة، فنموذج الرعاية الطبية يبحث عن مصدر المرض أو الإعاقة عند الشخص المصاب، بينما يفترض الباحثون في الصحة العامة أن البيئة هي التي تأتي بنواقل المرض، هي التي تخلق الظروف/المواقف التي ترعى

المرض. في بعض الأحيان –وبغض النظر عن محاولات تحسين الحالة الصحية للفرد– يكون المريض هو المنتج النهائي لمسببات المرض الموجودة في البيئة، والتي إن لم تُواجه؛ ستستمر في الإضرار بآخرين. على سبيل المثال، وفق المقاربة النزوعية سنقدّم للطفل الذي يظهر ضعفًا في قدرته على التعلم علاجات طبية وسلوكية مختلفة لمساعدته على تجاوز إعاقته، في حين أن سبب المشكلة في بعض الحالات وخاصة بين الفقراء هو استنشاق الرصاص الموجود في الدهانات المتقشرة من حوائط منازلهم، وهو الأمر الذي يزداد سوءًا حالة الفقر الشديد، فهكذا تكون المقاربة الظرفية. هذه المنظورات البديلة ليست مجرد اختلافات في التحليلات التصورية، لكنها تؤدي إلى طرق شديدة الاختلاف في معالجة المشكلات الشخصية والاجتماعية''.

ينشغل الكتاب ببحث دور المكونات الثلاثية (الفرد، الموقف/الظرف، النظام/المؤسسة) في سلوك التحول نحو الشر، أو العنف، والجريمة. ما هي العوامل السياقية والظرفية التي تجعل الفرد السوي ينخرط في ارتكاب الجريمة؟ ماذا عن دور المؤسسة أو النظام في ذلك؟ فـ''المؤثرات النظامية في السلوك هي بمثابة القوة الأساسية التي تصنع الأوضاع الاجتماعية وتبررها وتحافظ على وجودها، إنها نتاج اجتماع القوى السياسية والدينية والقانونية لتصنع جميعها وعاءً جيدًا أو سيئًا توضع فيه التفاحات بشكل منفرد لتخرج منه بعد ذلك صالحة أو فاسدة بحسب الخصائص الظرفية لتلك الأوعية''.

يرتكز كتاب زيمباردو –للبرهنة على هذه الأطروحة الواسعة– على تجربة ''سجن ستانفورد'' الشهيرة، وهي تجربة أقيمت في مطلع السبعينات لأجل اكتشاف تأثير السجن على السجناء والحراس. فقد طلب زيمباردو من مجموعة متطوعين العمل في هذه التجربة، وقبلوا بعد فحصهم للتأكد من سلامتهم النفسية والجسمية، ثم انقسموا عشوائيًا إلى حراس وسجناء. ولكي تكون التجربة أكثر واقعية، بدأت التجربة باعتقال شبه حقيقي من قبل شرطة الولاية. وطوال تسعة فصول تشكل نصف الكتاب تقريبًا يسرد زيمباردو بالتفصيل الكثيف ما حصل طوال أيام التجربة، بالاستناد إلى أرشيف التجربة الصوتي والمرئي ومذكرات السجناء واللقاءات التي أجريت قبل وبعد التجربة مع المتطوعين. لم تستكمل التجربة بل اضطر المؤلف وطاقمه البحثي لإيقافها بعد تدهور التجربة بشكل درامي، وصفه المؤلف بدقة. تبدو تجربة السجن شديدة الأهمية من الناحية التحليلية فهي تشرح بشكل لافت قابلية الانسان العادي للتوحش، وتبدو لحظة التعذيب بين الحارس والمعتقل لحظة كاشفة (فالتعذيب الذي يقصد لإخضاع الطرف الآخر جسديًا ونفسيًا وعقليًا هو جوهر السياسة) فقد ***أثبت زيمباردو أن الحراس الذي ارتكبوا أفعال مخلة ومسيئة للسجناء -أدت ببعضهم للانهيار وعدم استكمال التجربة- كانوا أسوياء تمامًا من الناحية النفسية والعقلية.***

بعد ذلك خصص المؤلف فصلين لتحليل عن التجربة ودلالاتها باستفاضة، وتحولات الحراس، وقوة السياق، والظرف الذي فرض على الجميع التصرف بصورة مريعة، وعن تقمص الأدوار، وسطوة القبول الاجتماعي، وغير

ذلك من الآليات الداخلية التي توفر مناخات ينمو فيها العنف اللاإنساني. كما تحدث عن أخلاقية التجربة، وانعكاساتها على المشاركين جميعًا والطاقم البحثي.

وفي فصول لاحقة انطلق زيمباردو لتوسيع نطاق البحث واستعراض البحوث التي توصلت إلى نتائج مشابهة لما توصلت إليه تجربة سجن ستانفورد، فيشير لبحث سولومون آسك، وتجربة ميلغرام الشهيرة، وغيرها من الدراسات الصادمة والمثيرة.

وفي فصل تال يبدأ المؤلف في رحلة جديدة في سجن أبو غريب، وهو يعتقد أن ما حدث في أبو غريب من التعذيب وغيره يشابه –من نواح عدة– ما حدث في تجربته في سجن ستانفورد على مستوى الآليات المنتجة للعنف والتحول لفعل الجريمة، ومن خلال علاقته بأحد مرتكبي جرائم التعذيب في السجن سيء الذكر يؤكد –عبر تحليلات مطولة لطبيعة عمل جنود الاحتلال وسياسات الاعتقال إبان بدايات الاحتلال الأمريكي للعراق– عمق أثر الموقف والظروف والسياق في دفع المجندين للتعذيب الوحشي، وتصوير جرائمهم والتفاخر بها.

ويواصل تحليلاته عبر متابعة منظمة وشروح موسعة للوثائق والوقائع التي تدين المؤسسة السياسية والعسكرية الأمريكية الضالعة في جرائم كثيرة في التعذيب، الأمر الذي دفعه لتحميل مسؤولية جريمة التعذيب لقائمة طويلة في الهيكلية الإدارية التي تسير الاحتلال ككل، بدءاً من إدارة السجن وانتهاء بالرئيس الأسبق بوش الابن، ولبيان دور المؤسسة في تحول الفرد للعنف يقول زيمباردو:

"عادةً ما يسمى السلوك المنحرف غير القانوني أو غير الأخلاقي للعاملين في الخدمة العامة مثل رجال الشرطة أو ضباط المؤسسات الإصلاحية أو الجنود بأخطاء «قلة من التفاحات الفاسدة». وهو ما يعني ضمنيًا أنهم استثناء نادر ينبغي وضعه في أحد جانبي الحاجز المنيع الفاصل بين الخير والشر؛ في حين تقبع الأغلبية من التفاحات الصالحة في الجانب الآخر، لكن من الذي يقوم بهذا الفصل؟ في الغالب حماة النظام، أولئك الذين يريدون تحييد المشكلة بغية تشتيت الانتباه وصرف اللوم بعيدًا عن المتربعين على قمة هرم السلطة، والذين ربما كانوا المتسببين في صناعة ظروف عمل متردية أو في غياب الرقابة والإشراف. مجددًا فإن منطق "التفاحة الفاسدة" القائم على المقاربة النزوعية للموقف يتجاهل الوعاء الفاسد والضغوط الظرفية التي يصنعها، والتي من شأنها أن تفسد ما بداخله، يركّز تحليل الأنظمة على صُنّاع الوعاء، على أولئك الذين يملكون السلطة التي تُمكّنهم من تصميمه.

هم »نخبة السلطة«، صُنّاع الوعاء، والعاملون من خلف الستار، الذين يصممون الأوضاع المعيشية للبقية المجبرين على قضاء أوقاتهم في البيئات المؤسسية التي صنعها هؤلاء.

أنار عالم الاجتماع تشارلز رايت ميلز ثقب السلطة الأسود هذا:

«تقوم نخبة السلطة على ثُلّة ممن تسمح لهم مناصبهم بتجاوز البيئة الاعتيادية للرجال والنساء العاديين؛ هم يشغلون مواقع اتخاذ قرارات خطيرة التبعات، لكن شغلهم لهذه المناصب المحورية يفوق في أهميته اتخاذهم لهذه القرارات من عدمه، ففشلهم في الفعل وفي صنع القرار أكثر خطورة في حد ذاته من نوعية القرارات التي يتخذونها، ذلك لأنهم في موضع قيادة التنظيمات والمؤسسات الكبرى للمجتمع الحديث، يحكمون شركات كبيرة، يحركون آلة الدولة ويطالبون بامتيازاتها، يديرون المؤسسة العسكرية، ويشغلون مواقع قيادة استراتيجية للبنية المجتمعية التي تتركز فيها الآن وسائل النفوذ المؤثرة والثروة والشهرة التي يتمتعون بها».

ثم يختم المؤلف الفصل الأخير بحديث عن أساليب وتكتيكات مقاومة الوقوع في الشر/العنف، ويقدم احتفاءً بالبطولة، عبر إبراز عدة نماذج استطاعت التغلب على الموقف والسياق والمؤسسة وانتفضت ضد الجريمة ولم تخضع لغوايتها.

* * *

ماذا عن ''الشر'' أو العنف السلطوي في التصور الإسلامي؟ يمكننا هنا أن نشير لعدة مشاهد:

أولًا: المشهد المعرفي: الشريعة تثبت وجود الشر في النفوس يقول تعالى ''**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**''، فالتقوى والفجور مكونان رئيسان في أعماق الإنسان، وقد وصفه الله بأنه'' ظَلُومًا جَهُولًا''، وقال تعالى (إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً)، على أن لوجود هذا الشر حكمة يعلمها الله تعالى: ''ونبلوكم بالشر والخير فتنة''، إلا أن هذا الإنسان الظلوم الجهول مهيأ لقبول الحق، وليس فيه مانع يمنعه من ذلك، فـ''مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلاَّ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ''، ثم هو إن تمسك بالمدد الإلهي، وساعده التوفيق نجى من الشرور، وإن ترك نفسه وهواها رفع عنه الحفظ والعون وارتكس في الشر وغوى. والتعويل في تحصيل الكفاءة الأخلاقية على مجرد ''إنسانية الإنسان'' بناء على الطين، بل الالتزام والانضباط الأخلاقي لا يكون عميقًا إلا حين يتأسس على رقابة إيمانية داخلية قوية، واعتقاد بالحساب، وخوف من العقاب الأخروي.

ثانيًا: المشهد النفسي: أقرّت الشريعة بتأثير التلبّس بالسلطة على سلوكيات الإنسان، وتجد هذا النوع من التناول في مباحث طلب الإمارة، والتصدر للولايات، فقد سأل النبي صلى الله عليه وسلم المقداد بن الأسود رضي الله عنه بعد أن ولّاه ولاية وقال: ''كيف وجدت الإمارة؟'' فقال:

"يا رسول الله: ما ظننت إلا أن الناس كلهم خَوَلٌ -أي خدمٌ- لي، *والله لا ألي على عمل ما دمت حيًا"، وفي رواية* ***"كُنْتُ أُحْمَلُ وَأُوضَعُ حَتَّى رَأَيْتُ بِأَنَّ لِي عَلَى الْقَوْمِ فَضْلًا."***

فشعور استعباد الناس مؤثر في صلاح صاحب السلطة ونجاته في الآخرة؛ قال صلى الله عليه وسلم: "إنكم ستحرصون على الإمارة، وستكون ندامة يوم القيامة؛ فنعم المرضعة، وبئست الفاطمة"، وفي تلمّس هذا الأثر النفسي يقول ابن حجر في شرحه لهذا الحديث: "نِعمَ المرضعة؛ **لما فيها من حصول المال، ونفاذ الكلمة، وتحصيل اللذات الحسية والوهمية حال حصولها**"، وتأمل قوله: "نفاذ الكلمة" ثم "اللذات الوهمية" أي أن لنفاذ الكلمة على الآخرين لذائذ قد تحول الإنسان عن سابق عهده الخيّر، فاعتلاء السلطة مزلق مخوف "**لأنها تحرّك الصفات [الرديئة] الباطنة، وتغلب على النفس حب الجاه**" كما يقول المناوي رحمه الله، فربما ولدت الحسد والغيرة وافضت بصاحبها إلى الكذب والبهتان وظلم الناس وأكل أموالهم بالباطل وتقريب الفسقة ومعاقبة الصالحين وغير ذلك، وكما يقول الصنعاني رحمه الله: "**أدواء الإمارة لا تنحصر**".

وحين قسّم الفخر الرازي رحمه الله اللذات جعلها محصورةً في أقسام ثلاثة: اللذات الحسية وهي قضاء الشهوتين، واللذات الخيالية وهي اللذات الحاصلة من الاستعلاء والرئاسة، واللذات العقلية، وهي اللذات الحاصلة بسبب معرفة الأشياء والوقوف على حقائقها. والإنسان مولع بحب الأمر والنهي وحب السمع والطاعة، بل الرياسة ونفاذ الكلمة وخضوع الرقاب للإنسان من أعظم اللذات، كما يؤكد المناوي:"**لذة الاستيلاء ونفاذ الأمر أعظم ملاذ الدنيا.**"

في مسلسل تليفزيوني بريطاني يصنف من برامج (تليفزيون الواقع) حيث اختير تسعة عشر شخصًا من بين ثمانية آلاف متقدم، ليقاربوا معيشة حياة الخدم البريطانيين في قصر ريفي أنيق، وعلى الرغم من أن الشخص الذي اختير لتأدية دور كبير الخدم كان ينتظر منه الالتزام بالمعايير الصارمة لتلك الفترة الخاصة بمنصبه على رأس التسلسل الوظيفي للخدم، إلا أن سهولة تحوله إلى رئيس مُستبدّ «أخافته». يشير الممثل صاحب الخمسة والستين عامًا إلى أنه لم يكن مستعدًّا للانزلاق بسهولة في ممارسة سلطة مطلقة على بيت من الخدم الذين يرأسهم هو: «**فجأة تكتشف أن التحدُّث ليس ضروريًا، كل ما كان عليّ فعله هو رفع إصبعي ليلتزموا الصمت، وهذه فكرة مخيفة، مريعة**»، من باستطاعته أن يستمر متمسكًا بانضباطه الأخلاقي في ظل سلطة "مريعة" كهذه؟ وإدراك شدة تأثير السلطة على متوليها يدعوه إلى المبالغة في التوقي الذاتي، ويوجب تكثير الكوابح الداخلية والخارجية على صاحب السلطة، وعامة الأنظمة السياسة الحديثة حريصة على تكبيل سلطات صاحب القرار بالقيود القانونية والسياسية والاعلامية إدراكًا منها لخطر السلطة وأثرها البالغ على الإنسان السوي المستقيم، فضلًا عن غيره.

ثالثًا: المشهد التشريعي: التحول نحو "الشر" عادةً ما تسبق أسبابه وظروفه، ولذا تجد أن الأصل في التعامل الاجتماعي بين المسلمين قائمٌ على المروءات وسماحة النفس، فإذا وقع النزاع تحول الإطار الضابط للعلاقة إلى الحقوق والواجبات؛ ففي علاقة الزواج مثلًا حرصت الشريعة على تأكيد أن الأصل فيها ما قاله سبحانه "وَجَعَلَ

بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً''، ومراعاة لنوازع البشر نحو الشر والخلاف رسَم حدود الحقوق والواجبات ولم يكتفِ بالوعظ وحده، وذلك ما تراه في أحكام النفقات والعشرة وغيرها، وتأمل هذا التلازم في قوله تعالى :''وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ''. وقل مثل هذا في فقه التشريعات الأخرى.

رابعًا: المشهد العقابي: مع الاعتراف بوجود هذه النزعة ''الشريرة'' أتى الإسلام ليضبط فقه العقاب، فوقوع الخطأ من شخصٍ لا يسوّغ انتهاك حقوقه، وقد قرر الفقهاء أصالةً أن العقاب لابد أن يكون على قدر الخطأ، ولم يتركوا شأن العقاب لمحددات غير منضبطة؛ كطباع القاضي أو السجان، وحفلت كتب القضاء ومباحث التفليس والتعزيرات وكتب السياسة الشرعية بتفاصيل دقيقة لأحكام العقاب حمايةً لحق من وقعت عليه العقوبة من مزاجية صاحب السلطة وعبثية الشر الذي بداخله.

* * *

يقع الكتاب في أكثر من 570 صفحة، وقد صدر مؤخرًا عن مركز تكوين للدراسات والأبحاث، والكتاب الأصلي صدر عام 2007م. وهو جدير بالاطلاع.

من تبعات التحول القانوني على الشريعة

في كتابه (مساءلة العلمانية–الاسلام والسيادة وحكم القانون في مصر الحديثة) يتحدث أستاذ الأنثربولوجيا بجامعة شيكاغو حسين علي عجرمة عن ما يسميه "بعض تبعات التحول القانوني على الشريعة" في الحالة المصرية بعد توحيد نظامها القانوني وإلغاء المحاكم الشرعية عام ١٩٥٥م، ويكتب:

«...أدى تحجيم المحاكم الشرعية في نطاق الأحوال الشخصية إلى تغيير جذري لممارساتها المؤسسة، هناك مثال على ذلك وهي مفهوم "التزكية" وهو طريقة من النقد الأخلاقي مستخدمة للتأكد من دقة شهادة الشهود، ففي كل مرة يجبر فيها شخص على الإدلاء بشهادته في إحدى القضايا، ينتدب رئيس الجلسة أحد ثقاته للتحقيق في «عدالة» الشاهد –أي استقامته الأخلاقية — وتعتمد عدالة الشهود على قيامهم بواجباتهم الدينية، وإتقانهم لمهنهم، وحياتهم الأسرية، ونشاطاتهم الماضية، وسلوكهم العام، ورأي الناس فيهم. ومن ثمّ فإن العدالة مصطلح شامل يشترط مجموعة كبيرة من القيم المرتبطة بالعديد من أنشطة الحياة. وتقبل الشهادة ممن يتوافر فيهم شرط العدالة فقط، وترفض ممن لا تتوافر فيهم.

كانت التزكية واحدة من عدة تقنيات شديدة التطور للتدقيق والنقد الأخلاقيين تميز الشريعة، وتعمل على تأمين القيم الأخلاقية والحفاظ عليها في عدة جوانب حياتية، وكانت في الواقع أمرًا مركزيًا للشرعية وأسسها. كان مفهوم العدالة، على سبيل المثال، مفهومًا حتميًا لمجموعة واسعة متنوعة من الممارسات من بينها الشهادة في القضايا ونقل النصوص التأسيسية للحياة الدينية والقانونية مثل القرآن والحديث وتطور [الإسناد]، وبذلك، مثلت العدالة أساسًا لتشكيل المعارف المنهجية حول الحياة وطريقة عيشها .

أدى استقدام تقليد القانون المدني إلى مصر عددًا من التأثيرات التي استتبعت جميعها إعادة تشكيل وتضييق النطاقات التي تعمل عليها أدوات التدقيق الأخلاقي المتصلة بالشريعة، وقللت من أهمية بعض القيم المحددة التي تشوفت الشريعة إلى العناية بها .

كان تقديم مجموعة جديدة من المقولات القانونية أول تلك التأثيرات المترتبة على العمل بالقانون المدني، فالقوانين الأوروبية بالتحديد، تقسم الحياة إلى نطاقات عامة وخاصة.

أما الشريعة فتم تعريف جوهرها على أنها تتضمن شؤون الأسرة مثل الميراث والزواج، وهذا يمكن أن يكون جزءًا من القانون الخاص.

ولم يتوافق مثل هذا التقسيم مع الشريعة التي كانت مبوبة في التدوين الكلاسيكي على أمور العبادات والعقوبات والمعاملات بين الناس، التي تتضمن الطلاق والزواج وحسن السلوك مع الأقارب وأيضًا المعاملات التجارية.

لم يكن الأمر مجرد خلاف بين الشريعة والقانون المدني في التقسيم، بل كان لأن هذه التقسيمات من أنواع مختلفة كليًا. فيمكن تصور أقسام القانون المدني على أنها حدود تصون السعي إلى المصالح الفردية الخاصة ضد تدخل السلطة العمومية. ومن ثم اندرجت عناصر الحياة المختلفة التي كانت موضوعا للتدقيق الأخلاقي في الشريعة، تحت ظل مقولات تُرى من خلال السعي إلى المصالح المتعددة، وعلاقتها بالقانون واللوائح التي يمكن أن تضمن وتصون هذا السعي.

ويمكن أن نجد علامة على هذا التغير في قانون مرافعات المحاكم الأهلية الذي ينص على: «لا يقبل أي طلب أو دفع استنادًا لأحكام هذا القانون أو أي قانون آخر لا يكون لصاحبه فيها مصلحة شخصية ومباشرة [صفة قانونية] وقائمة يقرها القانون»، وهذا على خلاف تام مع شروط سماع الدعوى في المحاكم الشرعية القديمة، التي أشرت إليها آنفا أيضًا، التي تشترط حضور الخصم القانوني، الذي جرى تعريفه جزئيًا

على أنه حضور المدعي والمدعى عليه لدى المحكمة. ويمكن أن يرى هذا التغير في محل الاهتمام في أحد موضوعات قضية نصر أبو زيد الرئيسة، إذا كان أحد تلك الموضوعات مرتكزًا في نوع المصلحة الشخصية المتوافر في المدعي محرك الدعوى . فيتوقف قبول دعوى الحسبة بشكل حاسم على نوع مصلحة المدعي وعلاقته بالمدعى عليه، وما إذا كانت المقولات الحاكمة لتلك المصلحة مرتبطة بالنطاق العام أو الخاص.

... وقد كتب أحد علماء القانون عن تقسيم القانون المدني قائلًا: «تؤثر طريقة تقسيم القانون وتبويبه على مثل تلك النشاطات من حيث :

-طريقة التشخيص (تشخيص المشكلة القانونية لإيجاد حل مناسب)

-وطريقة التدريس (أي مسارات ستضع مناهج كليات القانون)

-وطريقة التقسيم العلمي (ما هي الحقول القانونية التخصصية بين علماء القانون)

-وتنظيم مكتبات القانون (كيفية تنظيم الكتب القانونية)

-وطريقة الترقيم (ما يصلح لأن يكون موضوعًا مناسبًا لموضوع من المواد القانونية)

-وطريقة الكتابة والنشر القانونيين (موضع اهتمام الكتب والدوريات القانونية)

-وعلى طريقة التواصل بين المحامين العاديين».

وهذا يشير إلى تأثير آخر مهم للعمل بالقانون المدني في مصر، فلم يكن الإشكال فقط في إنشاء محاكم أو سنّ قوانين جديدة، بل تعدى الأمر إلى إنشاء شبكات كاملة جديدة من المهن القانونية، والمؤسسات التعليمية والتخصصية، وطرق التوجيه، وأشكال الدرس العلمي .

أما طريقة موضعة المؤسسات الإسلامية الموجودة بالفعل داخل الشبكة الجديدة فقد كانت جزءًا من المشكلة بالنسبة إلى منشئيها. وقد يسر من تلك العملية تبني إجراءات استدلال جديدة، اللافت للنظر أن طرق الاستدلال والاعتماد القانونيين الجديدة لم تعتمد أية طريقة تدقيق أخلاقي تشبه التزكية، ولم تعتمد لهذا السبب على حضور الشهود أمام المحكمة، بل اعتمدت بشكل كلي تقريبًا على البرهان التوثيقي .

كان الدليل المكتوب والوثيقة هو الشكل الأساسي من أشكال الإثبات في تقليد القانون المدني، لكنه لم يحظ بالثقة نفسها في الشريعة، وكان في مرتبة أدنى كدليل قانوني، وأحد أسباب ذلك أن طرق التدقيق الأخلاقي مثل التزكية — لم تكن سهلة الممارسة مع الدليل المكتوب للتأكد من صحتها. وأدى الاعتماد على الدليل المكتوب عبر القانون المدني إلى إنشاء معايير وشروط مختلفة للدليل المقبول، وبالتالي، أدى إلى إنشاء مؤسسات ووظائف جديدة لاستيفاء تلك الشروط، واستوجب تطبيق تلك الشروط والمعايير، بدوره، على الشريعة موضعتها في تلك المؤسسات الجديدة التي استحدثها القانون المدني، وذلك لاستبدال الشروط الأخلاقية غير الضرورية التي اشترطتها الشريعة. بعبارة أخرى -وهذه هي النقطة التي أود التركيز عليها هنا- ساهمت إجراءات الاستدلال الجديدة في تفكيك ممارسات التدقيق الأخلاقي، مثل التزكية، التي كانت عاملًا مميزًا بالنسبة إلى الشريعة، كما أثرت في تفكيك أهمية القيم الأخلاقية، كالعدالة، التي كانت أساسًا لمعارف الشريعة المعتمدة .

[إذًا] أحد الأشياء التي ميزت التقليد الإسلامي هي مجموعة من التقنيات شديدة التطور المكرسة للتدقيق والنقد الأخلاقيين، واستخدمت لدعم القيم والفضائل الإسلامية التي اعتبرت ضرورية لحياة الإنسان المسلم، والحفاظ على الشعائر الإسلامية، ووفرت تلك القيم أسسًا للمعارف المنهجية عن الحياة وعيشها.

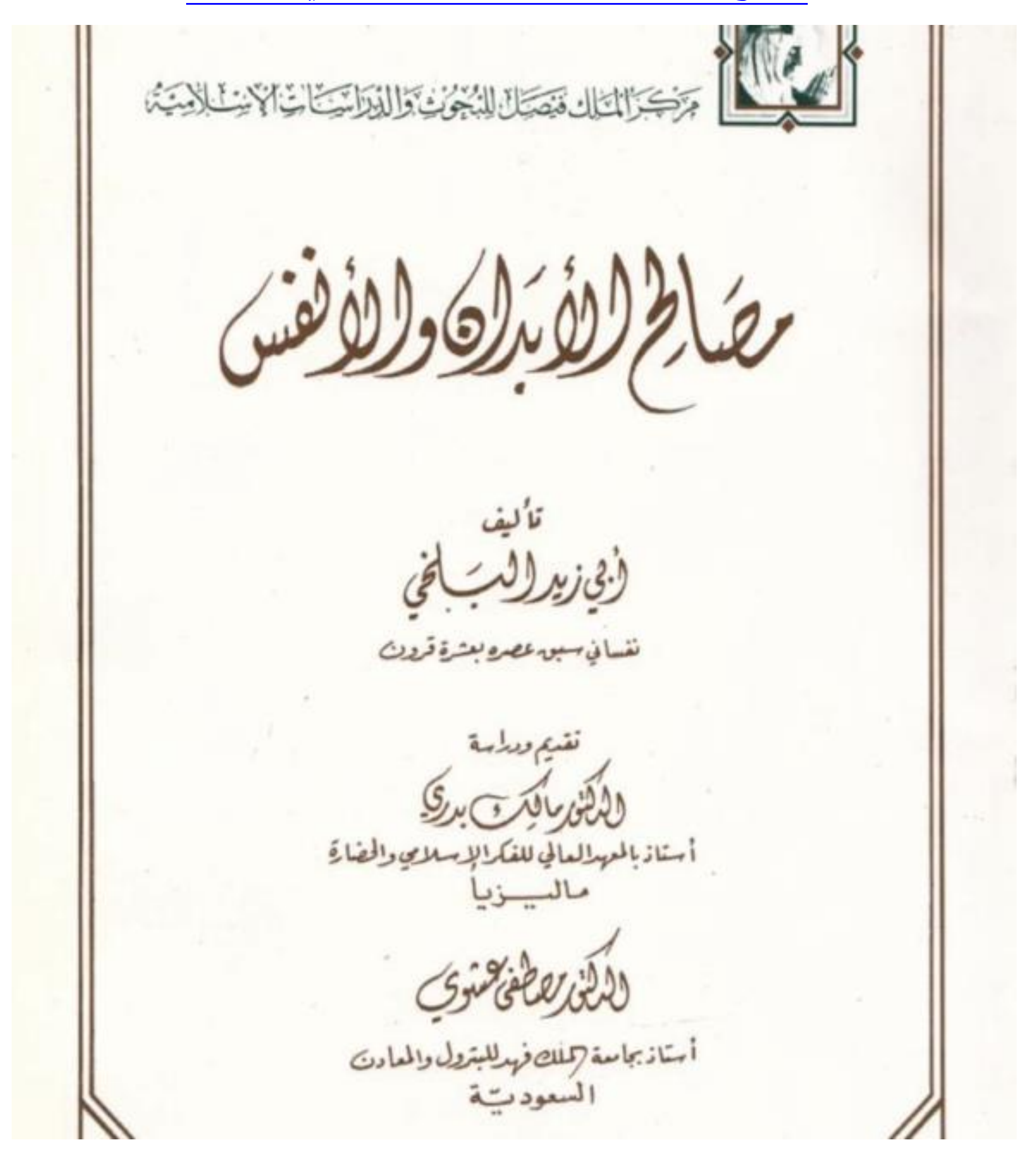
أدى العمل بالقانون المدني، الذي دشن في عصر محمد علي، وترسخعبر المحاكم المختلطة واختصاصها التوسعي، واختتم بالمحاكمالأهلية، أدى إلى إعادة تشكيل الشريعة بثلاثة طر ق متداخلة :

أولها : العمل بالقانون الجديد ومقولاته التي قسمت الحياة بطرق لا تتناسب مع الشريعة. وأدى ذلك إلى تحجم نطاقها في نطاق المشرع حديثًا للقانون الخاص، وعرف جوهرها باختصاصها في الأحوال الشخصية ، ومن ثم قلّص مدى تأثيرها وطرق استقصائها والقيم التي تشوفت إلى الحفاظ عليها.

وثانيها : وهو مرتبط بالسابق، لم تعد الحياة ترى من خلال التقسيم الجديد عبر شروط الممارسة الأخلاقية، ولكن عبر المصالح الفردية المتعددة التي تمنع تدخل سلطة الدولة.

وثالثها : أن العمل بالقانون المدني استوجب استيعاب مؤسسات الشريعة الإسلامية الموجودة بالفعل ضمن شبكة جديدة من المنظمات والمهن القانونية، وأصبح هذا الاستيعاب يسيرًا بتغيير واسع المدى في إجراءات الإثبات، وهذه الإجراءات بدورها، ساهمت في رؤية ممارسات التدقيق الأخلاقي الإسلامية على أنها غير مجدية».

مصالح الأبدان والأنفس-أبو زيد البلخي 322هـ



تعود أهمية هذا الكتاب (**مصالح الأبدان والأنفس**) لأبي زيد البلخي المتوفى سنة 322هـ إلى "ريادته" في تقديم استبصارات هامة في الطب النفساني في حقبة مبكرة، الأمر الذي جعل بعض المختصين النفسيين يصفه بأنه من رواد العلاج السلوكي-المعرفي. ويشهد الكتاب على تفوقه الزمني في هذا الحقل، كما في إبرازه للعلاقة الوثيقة بين الأعراض البدينة والجسمانية، وتقسيمه لأنواع الحزن/الاكتئاب، وتقريره لعلة الوسواس القهري، ودور الوراثة في الأعراض النفسانية، وغير ذلك، مما قد أشير إلى شيء منه في هذا العرض الموجز.

قسّم المؤلف رحمه الله كتابه إلى قسمين سماها بالمقالتين، (ولذا يعرف الكتاب بكتاب المقالتين، كما يذكر الصفدي في الوافي [6: 409]) المقالة الأولى في شأن الأبدان وفيها أربعة عشر بابًا، ويبدو أن معدّ الكتاب للنشر تعمد إهمالها للأسف، والمقالة الثانية فيما يتعلق بالأنفس، وتقع في ثمانية أبواب، ألمح فيما يلي إلى مضامينها على جهة الإجمال.

شرع المؤلف رحمه الله في الباب الأول **(في الإخبار عن مبلغ الحاجة إلى تدبير مصالح الأنفس)** بالإشارة إلى شيوع الاعتلالات النفسانية وأنها أكثر انتشارًا بين الناس، وقال:
«الأعراض التي تَعْرِض للبدن فتفسد صحته هي مثل الحُمّى والصداع، وسائر الأوجاع التي تعرض له في كل من أعضائه. والأعراض النفسانية هي مثل الغضب والغمّ والخوف والجزع وما أشبهها. **وهذه الأعراض النفسانية هي ألزم للإنسان، وأكثر اعتراءً له من الأعراض البدنية**؛ وذلك أن الأعراض البدنية قد يسلم الواحد بعد الواحد منها حتى لا يكاد يعرض له في أكثر أيام عمره منها أو من عامتها شيء.
وأما الأعراض النفسانية؛ فإن الإنسان مدفوع في أكثر أوقاته إلى ما يتأذى به منها، إذ ليس يخلو في كافة أحواله من استشعار غم أو غضب أو حزن وما شابهها من الأعراض النفسانية، إلا أنه ليس قدر ما يصل منها إلى كل واحد من الناس قدرًا واحدًا، فإنهم مختلفون فيما يحصل إليهم من هذه الأعراض».

ثم ينبّه في ملاحظة هامة إلى نمط البحث الطبي القديم، واختصاص عناية الطب القديم بطب البدن لا طب الأنفس: «على أن الكلام في هذا الباب أمر لم تجر عادة الأطباء بذكره، وإيقاعه في الكتب التي كانوا يؤلفونها في الطب ومصالح الأبدان ومعالجات العلل العارضة لها؛ وذلك لأن القول ليس هو من جنس صناعتهم، ولأن معالجة الأمراض النفسانية ليست من جنس ما يتعاطونه من الفصد، وسقي الأدوية، وما شابههما من وجوه المعالجات».

وقد جرت العادة -كما يقول- على تناول طب النفس في كتب "الحكماء" وأهل "الموعظة والتبصير" أي: المتصوفة، لا كتب الأطباء، ولذا يصرّح البلخي أنه لا يعلم أحدًا قال في «تدبير مصالح الأنفس قولًا مشروحًا وافيًا بقدر الحاجة».

وتصّور أبو زيد البلخي رحمه الله للطب النفساني يدور على محورين، (1) محور التذكير أو المساعدة العلاجية الخارجية، و (2) محور التأمل والتعقّل الذاتي، يقول:

«كما أن من حكم الأدواء الجسمانية أن تعالج بالأدوية الجسمانية، كذلك من حكم الأدواء النفسانية أن تتداوي بالأشفية النفسانية؛ إما من مواعظ وتذكيرات، وإما من فكر يروض بها الإنسان نفسه، ويجعلها سلاحا وعدّة

لدفع آفات المخاوف والأحزان عن نفسه». وتقريره لاختصاص الأدوية المحسوسة باعتلالات البدن قد يستغرب لا سيما مع ما يذكره الأطباء من قديم من "الأغذية المفرحة" وغيرها، ومثله ما ورد في حديث التلبينة.

ويذكر رأيه في ضرورة البحث في طب النفس إلى جوار طب البدن لشدة التمازج بينهما: «... إضافة تدبير مصالح الأنفس إلى تدبير مصالح الأبدان أمر صواب، بل هو مما تمسّ الحاجة إليه، ويعظم الانتفاع [به]؛ لاشتباك أسباب الأبدان بأسباب الأنفس؛ فإن الإنسان إنما قوامه بنفسه وبدنه، وليس يتوهم له بقاء إلا باجتماعهما لتظهر منه الأفعال الإنسانية؛ فهما يشتركان في الأحداث النائبة، والآلام العارضة».

وهذا الاتصال الوثيق بين النفس والجسد يظهر بوضوح عند اعتلال هذا الأخير فـ«البدن إذا سقم وألم وعرضت له الأعراض المؤذية منع ذلك قوى النفس من الفهم والمعرفة وغيرها أن تفعل أفعالها على وجهها، ويتفرغ معها الإنسان للقيام بما يقلقها ويؤذيها، كان في ذلك ما يشغل الإنسان عن الاستمتاع باللذات البدنية، ... **بل ربما أداه تحامل الآلام النفسانية عليه إلى الأمراض البدنية**»، فمن هنا تظهر الحاجة لبحث شؤون مداوة النفس لكل أحد لا سيما «من تغلب عليه الأعراض النفسانية المؤذية، إلى أن يعلم كيف جهة التدبير في مقابلتها بما ينفيها أو يقلل منها» كما يقول البلخي رحمه الله.

ومن الأساسات الجوهرية في تصور البلخي للمرض النفساني اعتقاده أن ما من مرض في البدن أو النفس إلا وله دواء، وهذا الاعتقاد يولّد في نفس الناظر والطبيب الحركة لاستخراج الأدوية وتوليد العلاجات، وهو ينعى على المريض الاستسلام والاعتقاد باستحالة المداواة، «بل الواجب عليه أن يوقن بأن الله تبارك وتعالى جعل لكل داء يعرض للأبدان والأنفس دواءً، ولكل ألم يحدث فيهما شفاءً»، وهذا الدواء لا يخلو من حالين «إما أن يزيله [أي المرض] بتمامه -جسمانيًا كان أو نفسانيًا- حتى يتخلص منه الإنسان، وإما أن يقلل من مكروهه وغائلته؛ فيكون ذلك التقليل إزالة لبعضه. وزوال البعض من الأشياء المكروهة خيرٌ من ثبات كلها وتركها أن تتمادى بصاحبها».

وكما أن البدن تُحفظ صحته بصونه عن الآفات الداخلة كالاعتدال في الغذاء والآفات الخارجة كالبرد، فكذلك النفس. وقد عقد الباب الثاني **(في تدبير حفظ صحة الأنفس عليها)** لشرح ذلك، فالنفس لا بد من صونها عن الأعراض الخارجة وهي الأشياء المقلقة أو المضجرة أو ما يجلب الغمّ ونحوه، وكذلك الأعراض الداخلة وهي الخطرات والوساوس الرديئة.

ولأجل تحقيق السلامة النفسية ينص البلخي على معنيين:

1- التدبر في حال الدنيا ولزوم النقص فيها، وأن يعود نفسه على احتمال صغار المكاره، حتى يحتمل ما هو أكبر منها، ويقرر ذلك في مقارنة معبّرة: «ويصير احتمال اليسير منها [يعني المشاق والمضجرات] سببًا لاحتمال ما هو أكثر وأعظم منه إذا ابتلي به، أو دفع إليه؛ فإن هذه هي السبيل في رياضة الأبدان، وهي السبيل في رياضة الأنفس».

2- معرفة النفس، ودرجة تحملها، بحيث يسلك في شؤونه ما يناسب حاله، قوةً وضعفًا.

ويبحث في الباب الثالث **(تدبير اعادة صحة النفس إذا فقدت إليها)**أهمية المعالج لاعتلال النفس، وذلك لسببين، أحدهما ظاهر وهو أن غلبة الاعتلال النفساني تفقد المريض القدرة على الإمساك بزمام نفسه، فيحتاج إلى من يقوم بحاله، والثاني –وهو معنىً لطيف– «أن الإنسان يقبل من غيره أكثر مما يقبل من نفسه؛ وذلك أن رأيه في كل الأحوال مغلوب بهواه وأحدهما ممتزج بالآخر».
وهو يؤكد أن ذلك لا يعني الاستغناء عن معالجته نفسه من داخل، بالتعقّل والتأمل والتذكير الذاتي.

ثم عقد الباب الرابع وسماه **(في ذكر الأعراض النفسانية وتعديدها)**، وفيه سرد للأعراض، فبدأ بالغمّ وقال أنه مقدمة لجميع الأعراض الأخرى، وكذلك الغضب، والفزع (وهو الخوف المفرط)، والجزع، والوساوس.
وقدّم الحديث عن الغضب لكثرة وقوعه للإنسان، وعقد لمداواته بابًا هو الباب الخامس **(في تدبير صرف الغضب وقمعه)**، وذكر عدة أساليب لمواجهة الغضب منها ما هو خارجي كاتخاذ الخاصة ممن يعينه ويذكره وينبهه، وداخلي كالفكر في العواقب، ومطالعة فضيلة الحلم، والتخوف من الانتقام، وغير ذلك.
وفي الباب السادس يعالج **(تسكين الخوف والفزع)** وفيه ما يمكن أن يدخل في مصطلح ‘‘الرهاب’’ باللغة المعاصرة، وذكر في هذا الباب تأملات جيدة تفيد المبتلى بذلك، وتعينه على تقوية قلبه ودفع ما يقلقه.
وفي الباب السابع **(في تدبير دفع الحزن والجزع)** يرى المؤلف أن الحزن والخوف «هما أقوى الأعراض النفسانية فإذا اجتمعا على الإنسان لم يبقيا له لذة حياة ولا طيب عيش». ثم يقسم الحزن إلى قسمين:
1- ما يكون معروف السبب؛ كالحزن من فقد محبوب من أهل أو مال.

2- مجهول السبب، «وهو غمّة يجدها الإنسان على قلبه في عامة الأوقات تمنعه من النشاط وإظهار السرور، وصدق الاستمتاع بشيء من اللذات والشهوات من غير أن يعرف لذلك الفتور والانكسار اللذين يجدهما شيئًا يخيل بهما عليه».

ويرى أن سبب ذلك الحزن المجهول «يرجع إلى الأعراض البدنية. وتولده إنما يكون من قلة صفاء الدم، ومن برده وتغيره».

ثم أفاض فيما يسميه ‘‘أبواب من الفكر يروض بها الإنسان نفسه ويجعلها سلاحًا’’ وجملتها تتعلق بتدبرات في النفس والعالم تقوي الذات على دفع العوارض.

ثم خصص الباب الثامن للخواطر الرديئة وعنونه بـ**(في الاحتيال لدفع وساوس الصدر وأحاديث النفس)** فهذه الخواطر من أقوى العوارض النفسانية «تأثيراً في الإنسان، وأكثرها إيذاءً له» وإن كانت ليست مثل الحزن والغم والغضب في تسلطها على معظم النفوس. وأشار لكون هذا العارض قد يولد مع الإنسان، كما يقع بسبب بعض الأخلاط، ثم أخذ في ذكر تأثير الأمزجة والمرة السوداء والرطوبة و...الخ مما يذكر في كتب الطب القديم.
ويجعل من جملة الوساوس ما يتعلق بالكوابيس أو الأحلام المزعجة، وكذلك ما يقع لبعض الناس من أحلام اليقظة، ثم ينتقل البلخي إلى مداوة عارض الخواطر ووساوس النفس، ويوصي :

(1) بتجنب الوحدة والانفراد؛ «لأن من شأن الوحدة أن تهيّج على الإنسان الفكر وأحاديث النفس؛ لأن قوى نفس الإنسان لابد من أن تعمل عملها إما من داخل، وإما من خارج.

فأما عملها من خارج؛ فالاشتغال من الإنسان بلقاء الناس ومخاطبتهم ومفاوضتهم، وما تلزم الحاجة إليه من أبواب النطق.

وأما عملها من داخل؛ فبالإقبال منه على الفكر في الأشياء التي تخطر في نفسه، وتهجس على ضميره.

فإذا لم يكن لها عمل من خارج فلا بد لها من الاشتغال بالفكر لا سيما إذا كانت النفس ذكية، رقيقة الطبع».

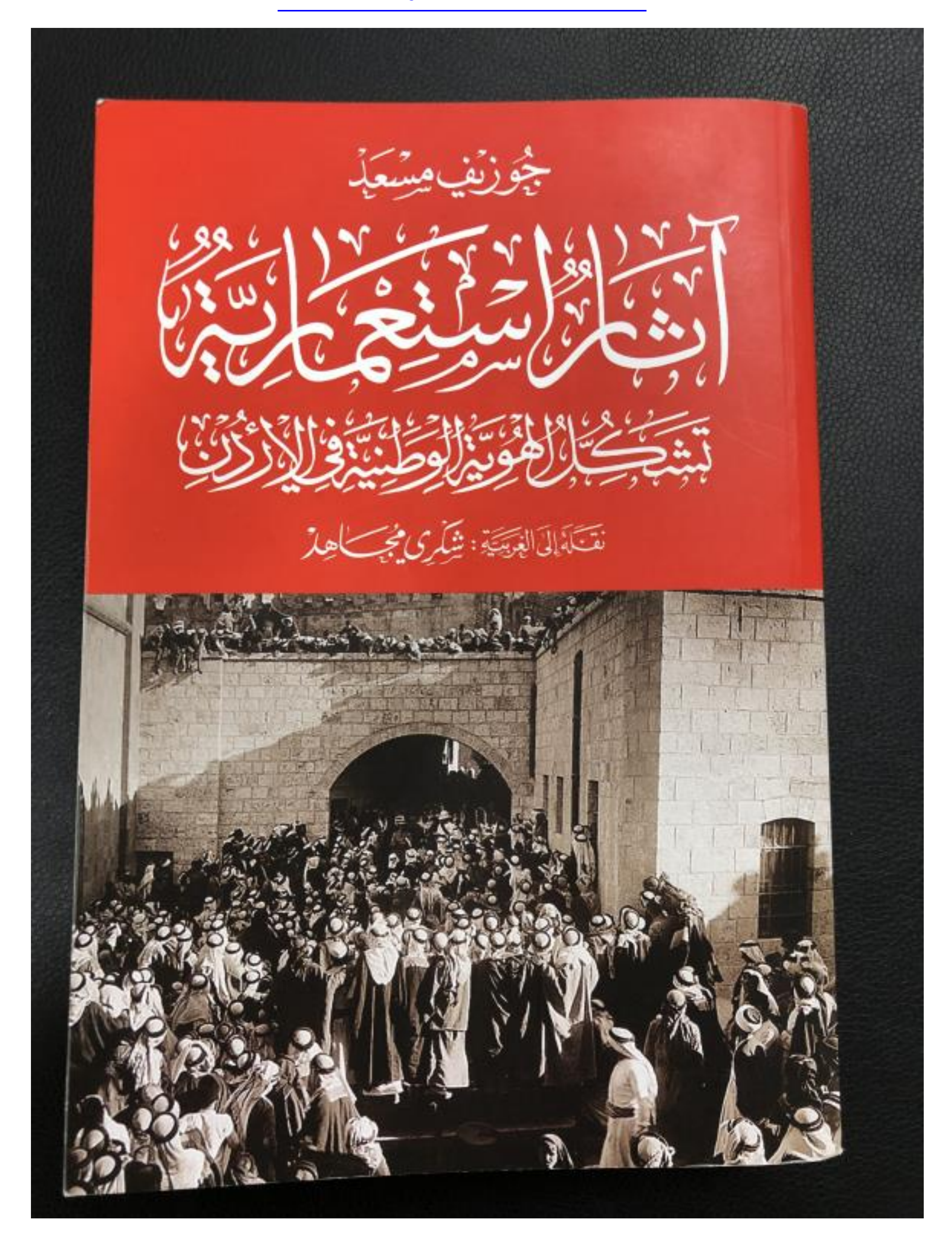
و (2) تجنب الفراغ؛ «فإنه نظير الوحدة في مضاعفته على صاحب هذا العرض التأذي بالفكر، وإثارة ما يثيره عليه منها. وذلك أنه لابد للإنسان من أمر يشتغل به، ويقطع أيامه به. فمتى لم يكن له شغلٌ من خارج مالت نفسه إلى الاشتغال بشيء من داخل وهو التفكير. فمن شأن صاحب هذا العرض أن يرجع عند فراغه بفكره إلى الخواطر التي تتأذى بها».

كما يوصي (3) بمحادثة من يثق به من صحابته، والإفصاح له عن ما يدور في خاطره؛ وذلك ليبين له أصحابه بطلان ما تحدّثه به نفسه من الفكر الرديئة، «فإنه يجد بذلك من النفع في قمع تلك الخواطر ما يجده صاحب المرض الجسماني من استراحته إلى من يقاومه من الأطباء مما عنده فيهوّنه عليه، ويمنيه تعقب السلامة والعافية منه».

يقع الكتاب في قريب من 180 صفحة، ومن أخرج الكتاب لا يبدو أنه له خبرة في التراث، فكثيرًا ما يستغرب عبارات في المخطوطة ويقول: كذا، وليس فيها ما يستغرب، وهو متطفل على التحقيق، فلم يحسن توثيق نسبة الكتاب، ولا ترجمة المؤلف ولا وصف النسخ الخطية، كما أنه ترك تحقيق القسم الأول من الكتاب وهي المقالة الأولى المتعلقة بمصالح البدن، وهذا تقصير قبيح في العمل. والكتاب بلا شك بحاجة إلى تحقيق جديد وكامل، بصورة تليق به وبأهميته.

وبالجملة فالكتاب -كما ترى- يضم جملًا حسنة ومعان مفيدة، يحسن بالفاضل الاطلاع عليها، والتأمل فيما تشير إليه.

آثار استعمارية – جوزيف مسعد



كيف لعبت المؤسستان الكولونياليتان القانونية والعسكرية دورًا قمعيًا وإنتاجيًا في تشكيل الهوية الأردنية والثقافة الوطنية ما بعد الكولونيالية؟ أو بعبارة أسهل: كيف صارت الأراضي التي سيطر عليه البريطانيون والأمير الهاشمي القادم من الحجاز عام 1921 أردنية؟ وكيف صار سكان تلك الأراضي أردنيون؟

هذا هو السؤال الذي يسعى جوزيف مسعد – أستاذ السياسة وتاريخ الفكر العربي في جامعة كولومبيا– للإجابة عليه في هذا الكتاب (الذي هو أطروحته للدكتوراه في الأصل).

وقبل الإشارة إلى فصول الكتاب، يجدر التنبيه للأهمية الخاصة التي تحملها دراسة تشكل الهوية الوطنية في الأردن تحديداً، فدراسة تشكل الهويات الوطنية في دول ما بعد الاستعمار يعد ضرورة معرفية لتفكيك الأساطير التي يكتظ بها خطاب الدولة الوطنية، يشرح مسعد تعقيد الحالة الأردنية وفرادتها بالقول:

"... وعلى الرغم من أن الأردن ليس فريدًا في العالم ما بعد الكولونيالي، فهو أيضًا ليس حالة شائعة. فقد رسم «أغراب» حدود الأردن وهويته وقادوا جيشه الوطني لفترة بعد الاستقلال، ويحكمه أناس تقع جذورهم في الذاكرة الحية خارج الحدود الجديدة للدولة، ولا يزالون يحكمونها [الهاشميون ينحدرون من الحجاز]. ويتكون أغلب سكانها من شعب «أصوله» الجغرافية في الذاكرة الحية تقع خارج حدود الدولة الوطنية (ولا يقتصر هذا على الأردنيين الفلسطينيين بل يشمل الأردنيين السوريين والأردنيين الحجازيين والأردنيين الشراكسة والأردنيين الأكراد والأردنيين الشيشان والأردنيين المصريين والأردنيين العراقيين والأردنيين اللبنانيين والأردنيين الأرمن). تعتمد الدولة اعتمادًا كبيراً على الأموال الخارجية لدعم اقتصادها ضعيف الموارد، وهناك مزاعم ترددها دول قوية مجاورة تتحدى هويتها ذاتها (إسرائيل، المملكة السعودية، مصر الناصرية، وهذه أبرزها تاريخيًا) أو جزءًا منها (الضفة الغربية والأردنيين الفلسطينيين) أو من جانب حركة وطنية قوية (منظمة التحرير الفلسطينية تحديدًا). ففي سياق هذا الطيف الواسع من العوامل كانت مهمة الخطاب الوطني الأردني في ترسيخ حدود هذه الهوية الوطنية وثوابتها أصعب من مهمة غيره من الدول الوطنية في فترة ما بعد الاستعمار. **فبالرغم من كون الهوية الوطنية الأردنية ليست «متخيلة» أو «مخترعة» أكثر من غيرها من الهويات الوطنية، إلا أن على المدافعين عنها من الإقصائيين المعاصرين خوض معركة أصعب من معارك نظرائهم في أي مكان في العالم. وهذه الخصيصة في الحالة الأردنية هي التي تجعلها أوضح تمثيلًا العمليات الوطنية التي يتم إخفاؤها في غيرها من الدول على نحوٍ أفضل، مما يسمح بكشف عملية الإخفاء هذه."**

يدرس الكتاب في الفصلين الأولين دور القانون في إنتاج الهوية الوطنية والثقافة الوطنية من خلال تحليل قوانين الجنسية وقوانين الانتخاب والقوانين المدنية وتنظيم القانون نفسه إلى مجالات ثلاثة منفصلة: الأطر القانونية الأوروبية، والأطر القانونية الدينية، وقوانين العشائر البدوية. وفيما يخص "توطين/تدجين" أبناء العشائر البدوية

كان من الوسائل والأساليب التي استخدمت التجنيد العسكري والتوظيف في الجيش، وهذا ساعد في جعل البدو يقومون بدور الشرطة على البدو أنفسهم، وإخضاعهم لقوانين الدولة الوطنية، كما ساعد في ربط البدو بالأرض من خلال التوطين في مناطق حضرية أو شبه حضرية كمعسكرات الجيش، كما تسببت القوانين والسياسات في تدمير الاقتصاد البدوي وجعلته يعتمد اعتمادًا كاملًا على الدولة. وقد تواصلت هذه العمليات التي يقصد منها توطين البدو والتي شملت أيضًا التعليم ووسائل الاتصال حتى مطلع الثمانينات.

ويحلل المؤلف في الفصلين الثالث والرابع كيفيات إنتاج الجيش للهوية الوطنية والثقافة الوطنية، ودور البريطانيين في إخضاع سكان ما عرف لاحقًا بـ"الأردن" لبنية الدولة الوطنية، عبر وسائل القمع والإنتاج، وتحويلهم لا إلى مواطنين ووطنيين مطيعين فحسب، بل إلى مدافعين عن النظام الجديد أيضًا. وأفاض الفصل الثالث تحديدًا في تحليل ممتاز لسياسات الاستعماري البريطاني جون باغون غلوب المعروف بـ "غلوب باشا" والذي كان قائد الجيش العربي (جيش شرق الأردن) في الفترة (1939-1930) ثم قائد الجيش نفسه حتى ترحيله عام 1956م. وهو القائد الذي أسس كثيرًا من التقاليد العسكرية وأثر بقوة وعمق في السياسات الداخلية للدولة الناشئة، من تعيين قيادات الجيش حتى تصميم الملابس العسكرية، فهو من أدخل اللباس المعروف بالشماغ أو الغترة الذي يحمل مربعات حمراء بحيث تحولت إلى رمز وطني عربي، وكان الناس في السابق لا يرتدون سوى أغطية الرأس البيضاء، وكذلك اللباس المقزز الهجين من البدلة العسكرية مع الغترة والشارة المعدنية على عقال الرأس.

ويقدم الفصل الرابع عرضًا مطولًا للتاريخ السياسي داخل المؤسسة العسكرية والسياسات بين المؤسسة العسكرية والنظام.

أما الفصل الخامس فيناقش الجوانب القانونية والعسكرية والسياسية للعلاقة بين الأردنيين الفلسطينيين والشرق أردنيين، وأثرها على الهوية الوطنية والثقافة الوطنية الأردنية. بما يكشف استراتيجيات الدولة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية لتنظيم الهوية الوطنية عن طريق تعريف ذاتها والآخر المقابل لها.

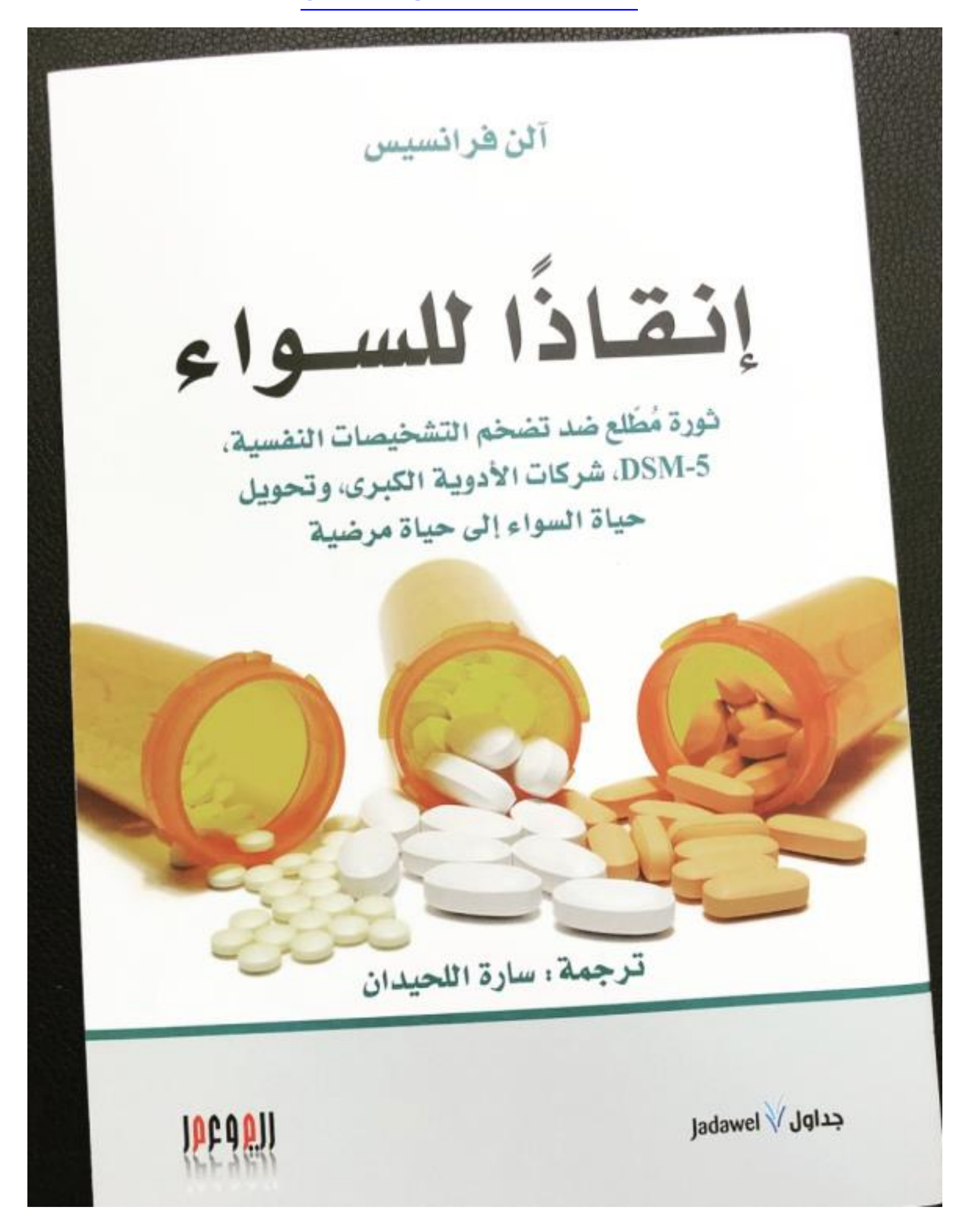
وفي الفصل الأخير يدرس المؤلف الخطاب الوطني في الأردن، وأساطيره التاريخية، لا سيما اتجاهاته الملتبسة والإقصائية أو العنصرية ضد الفلسطينيين وغيرهم، وتاريخ العلاقة مع القضية الفلسطينية والنشاط الفدائي الفلسطيني وصراعاته الهوياتية مع النظام الأردني وانعكاسات ذلك على الهوية الأردنية نفسها.

يلخص المؤلف أطروحة الكتاب، ويقول:"**أعاد الاستعمار البريطاني والأمير الهاشمي عبد الله تنظيم شرق الأردن، وهي منطقة اقتطعت من الدولة العثمانية، على مستوى الأرض والسكان، ودفعا بها نحو عصر جديد، هو عصر الدولة الوطنية. ولضمان استمرار هذا**

النظام الجديد وبقائه، فقد أبدعت العديد من الاستراتيجيات التي أدت إلى فرض هوية جديدة سميت (وطنية) على سكان ينتمون إلى طائفة متنوعة من الهويات. بدأت الهوية الجديدة على هيئة ابتكار قانون، ومن خلال عدد من الاستراتيجيات القانونية والعسكرية، تم تعميم هذه الهوية ما أدى إلى فرض التنميط المعياري والوحدة على سكان متباينين. حتى أن ما بات يمثّل الثقافة الوطنية الأردنية، وهي مجموعة من الممارسات وصفت بأنها "تقليدية" و"وطنية"، كان من منتجات مؤسستي القانون والجيش والتي قمعتا ودمرتا ممارسات ثقافية قائمة واستحدثتا عمليات جديدة أنتجت بدورها ممارسات وهويات ثقافية جديدة. وما لبثت هذه الهوية الوطنية والثقافة الوطنية الجديدتان، أن عُممتا ليس بوصفها منتجات جديدة وهو ما كانتا عليه بالفعل، بل بوصفها مظاهر لجوهر عريق موجود منذ الأزل.
فالوطنية الشعبية الأردنية، كنظيراتها ما بعد الكولونيالية في بقية أنحاء آسيا وإفريقيا، أخذت تستدخل الهوية الجديدة و ثقافتها دون الإشارة إلى أصولها القانونية والعسكرية الحديثة.
والواقع أن الوطنية الأردنية اليوم لا تقوم على إنكار هذه الأصول التاريخية فحسب، بل تطرح تاريخًا "وطنيًا" يزعم أن الهوية الأردنية كانت موجودة دائما في ثناياه."

يقع الكتاب في 460 صفحة تقريبًا، وقد ترجمه المترجم القدير شكري مجاهد ترجمة ممتازة، وصدر مؤخرًا في جمادى الأولى 1440هـ عن مدارات للأبحاث والنشر.

إنقاذًا للسواء – آلن فرانسيس



يقدم آلن فرانسيس –الطبيب النفسي الأمريكي البارز– في هذا الكتاب نقدًا حازمًا لما يرى أنه انحراف في بعض أطروحات الطب النفسي المعاصر. وبحكم تجربته الطبية والاستشارية الطويلة، لاسيما ترأسه للفريق الذي عمل على

كتابة النسخة الرابعة من ''الدليل التشخيصي والإحصائي للاضطرابات النفسية'' الشهير، الذي هو إنجيل الأطباء النفسيين.

ويرتكز نقده حول ضرورة المحافظة على ''السواء''، وخطر التوسع في تشخيص السلوكيات ''الطبيعية'' ووصمها بالاضطراب النفسي، كالقلق اليومي، والنسيان، وعادات الأكل السيئة، وغيرها. لاسيما وأن خطر تضخم التشخيص يوازيه خطر تجاهل المرضى الحقيقين.

ويرى المؤلف أننا ''**كلما انحرفنا وجعلنا السواء أميل إلى المرض، فقدنا اتصالنا بقدرات الشفاء ا**

الصفحة البيضاء – ستيفن بينكر

يتحدث ستيفن بينكر –عالم النفس اللغوي في هارفارد– في كتاب (الصفحة البيضاء) عن معتقد شديد الشيوع في القرون الأخيرة، وهو الاعتقاد بأن الإنسان يولد "صفحة بيضاء"، لا يحمل بنية فطرية سابقة، وأن المؤثر الأساسي في تشكيل الإنسان يعود للوالدين، والمجتمع. يهاجم بينكر هذا المعتقد بشدة، وهو يرى أنه يمثّل "الدين العلماني للحياة الثقافية المعاصرة"، وأن هذا المعتقد ساهم في رسم بعض أجندات العلوم الاجتماعية والإنسانية في القرن المنصرم. ابتدأ أولاً بتقصي منابع هذه المعتقد التاريخية، منذ روسو وهوبز وديكارت، ثم شرع في تقويض المعتقد عبر أربعة مجالات: العلوم العقلية الحديثة، وعلوم الأعصاب، والجينات، والأطروحات التطورية. فنّد بينكر المخاوف الثقافية التي تمنع من إثبات بنية فطرية أو طبيعة بشرية سابقة، وهي أن الإقرار بطبيعة بشرية ما يبرّر التمييز العنصري، وأن إثبات ميول غير أخلاقية (كالعنف) يجلب التشاؤم، ويدمر فكرة الإرادة الحرة، ويحطم معنى الحياة.

وأخيراً عقد المؤلف فصولاً عديدة لمناقشة الأسس الفطرية/الطبيعة المؤثرة في تشكيل نوازع الإنسان وخياراته في :

[1] السياسة، وفي العنف وأثبت أن **الإنسان يحمل ميولاً فطرية للعنف، وأشار لدراسة نشرت عام 2000م أثبتت أن نصف الذكور الذين تجاوزا سن الثانية انخرطوا في الضرب والعض والرفس، وقالت الدراسة أن السؤال الصحيح ليس هو: كيف يتعلم الأطفال الاعتداء؟ بل: كيف يتعلم الأطفال عدم الاعتداء؟!.**

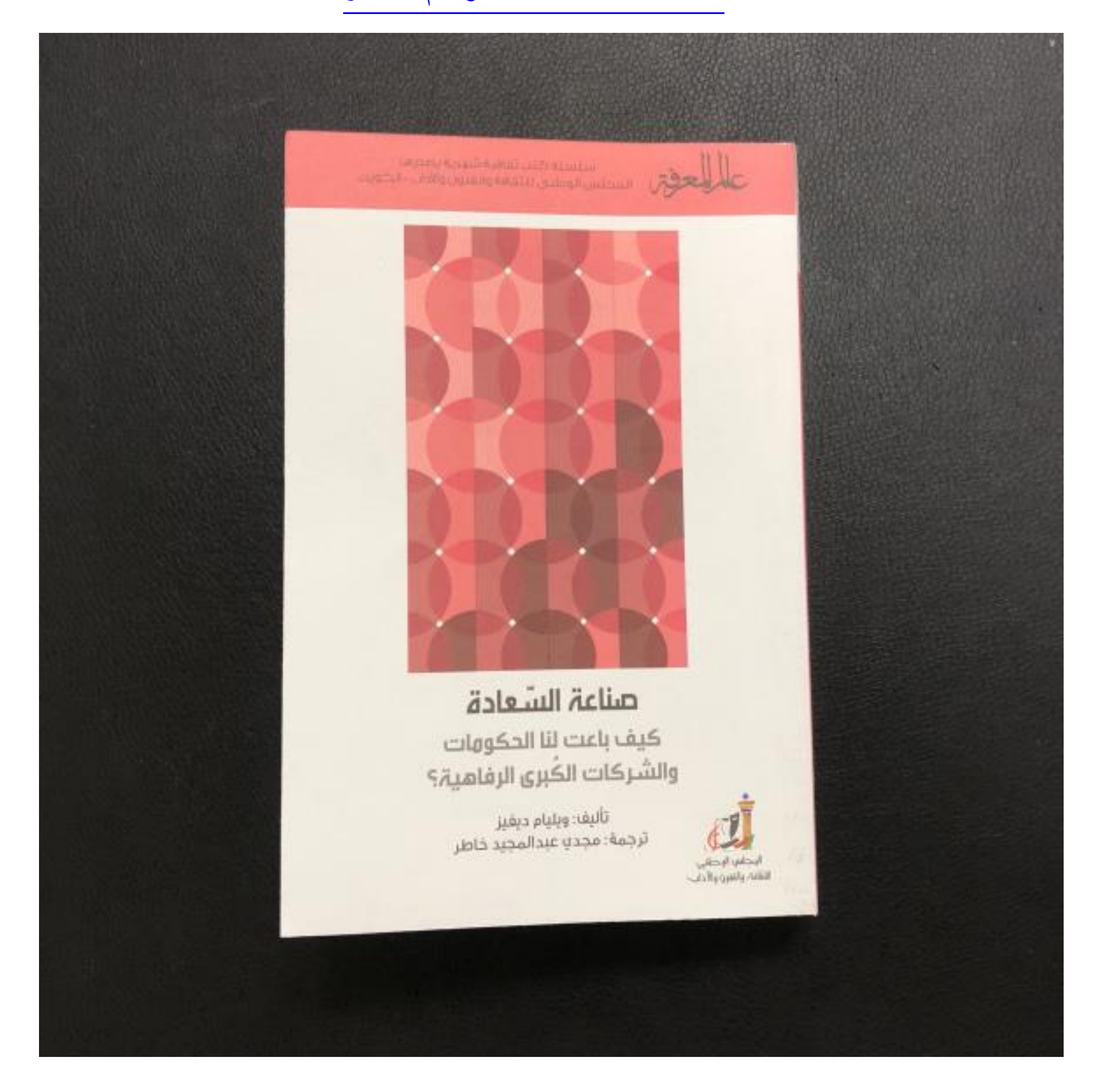
[2] الفروق بين الجنسين، وأثبت فروقاً جوهرية بين الجنسين بيولوجياً وانتقد بعض الأطروحات النسوية التي ترفض الاعتراف بهذه الفروق، وترى بأنها مصنوعة من قبل المجتمع وليس لها أساس عضوي، ودافع عن أطروحة ثرونهيل وبالمر في كتابهما الشهير "التاريخ الطبيعي للاغتصاب" الصادر عام 2000م، الذي ينقض الأطروحة النسوية القائلة بأن الاغتصاب هو جريمة عنف ونتيجة للنظام الأبوي المضطهد للنساء وليس سببه دوافع جنسية راسخة في تكوين الذكر عضويا/بيولوجياً.

[3] وفيما يتعلق بالأطفال، هاجم بقوة الأفكار التربوية والنفسية والاجتماعية التي ترى بأن الأطفال يمكن تشكيلهم كما يشكّل الطين أو الصلصال، وتلك التي تبالغ في دور الآباء والمعلمين وتحملهم فوق ما يحتملون، وذلك في فصل هام يجدر بالمهتمين بالتربية الاطلاع عليه. كما تحدث في غيرذلك من المجالات كالفنون.

فكرة الكتاب الأساسية مهمة جداً، وهي أقرب للتصور الديني من نظرية "الصفحة البيضاء"، فالإنسان في التصور الإسلامي لا يولد صفحة بيضاء بل (كل مولود يولد على الفطرة)، مع ملاحظة أن بينكر ملحد ولا يؤسس أطروحته على أية مستندات دينية.

أما الترجمة فهي ركيكة في العموم، والعناية بالنواحي الفنية والهوامش سيئة جداً. يقع الكتاب في 550 صفحة، وصدر عن دار الفرقد ٢٠١٨.

صناعة السعادة — وليام ديفيز



في فبراير 2016 أعلنت الإمارات إنشاء وزارة للسعادة، كان ذلك استجابة لـ"موضة" عالمية تستهدف إدراج مفهوم السعادة العمومية في البرامج السياسية. الأكاديمي البريطاني وليام ديفيز أستاذ علم الاجتماع والاقتصاد السياسي خصّصّ كتابه "صناعة السعادة" لدراسة هذه الظاهرة؛ ظاهرة دخول نظريات ومفاهيم السعادة في بُنَى القياس والمراقبة والحوكمة. يشير في المقدمة إلى أن الاهتمام بـ"علم" السعادة في السنوات الأخيرة يعود إلى سببين: **الأول** يتمثل في طبيعة الرأسمالية، فتحسين حياة البشر يساعد في التغلب على المشاكل الاقتصادية، وقد أشارت دراسات عدة لما تكبده تعاسة الموظفين والعمال من خسائر بالمليارات على الاقتصاد الوطني الأمريكي مثلاً. و**الثاني** يتعلق بالتطورات التقنية في مجالات قياس وتحليل مستوى السعادة، مع كل ما يعتورها من إشكاليات أخلاقية ومنهجية ناقش الكتاب بعضها.

في البداية تتبع المؤلف المحاولات التاريخية لإخضاع مفهوم السعادة، أو اللذة للقياس والضبط الرياضي، وأشار لجهود جيرمي بنتام الشهيرة، ولايبزيغ الألماني، وغيرهم. ثم تناول ظهور وذيوع المدرسة السلوكية التي قادها واطسون وأدت إلى ثورة في النصف الأول من القرن الماضي في العلوم النفسية، وكانت ترتكز على تكميم -أي التحويل إلى كمية مقاسة- الظاهرة البشرية في انفعالاتها وسلوكياتها. ثم يحلل المؤلف في فصل هام كيف أن انتقاد الفردانية والنزعات الاستهلاكية وحيونة الانسان في سوق المال وتمدد السوق وتضخم المادية النفعية استثمرها علماء الاقتصاد السلوكي في رسم مسارات منهجية جديدة، فأحد أطروحاتهم الأساسية تقوم على أن استمالة الحس الأخلاقي والهوية الاجتماعية للمستهدف أكثر فاعلية من استمالة مصلحته الشخصية، فمثلاً أظهرت نتائج بحثية أن تقديم زيادات الأجور للموظفين باعتبارها منحة وليست مقابل مجرد للعمل الإضافي يؤدي بفعالية إلى استخلاص جهد أكبر من العاملين، لأن ''الموظف يتورط حينها بعلاقة تبادلية أكثر إلزاماً''، وهكذا **تحوّلت العلوم السلوكية إلى أدوات للسيطرة الاجتماعية تصب في مصلحة السلطة**. وقد رصد أيضاً تجليات أخرى للظاهرة مثل تقديم بعض الشركات لرسائل اجتماعية وإعلانات عامة المحتوى وكأنها ليست حملة ترويجية (على المستوى العربي لاحظ مثلاً إعلانات شركة زين للاتصالات).

وقد واجهت الدراسات السلوكية في مهدها صعوبات كثيرة في جمع المعلومات عن المستهدفين، ثم دخلت تحولات جذرية على حقل جمع المعلومات للقياس والتنبؤ وذلك عبر (1) صعود ما يسمى بالبيانات العملاقة (Big Data)و(2) التطورات المريعة في حقل النماذج التحليلية والخوارزميات الحديثة،

(انظر للتوسع: كتاب التحليلات التنبؤية لايريكسيجل، من منشورات مكتبة جرير، فهو يساعد على فهم الكتاب الذي نحن بصدده)، وكذلك (3) توظيف انتشار ''النرجسية'' لاستخراج المعلومات الشخصية لا سيما في شبكات التواصل الجديدة (الفيسبوك أنموذجاً).

يعاود المؤلف تركيز نقده لظاهرة تكميم أو ترييض مستوى السعادة الإنسانية وإخضاعها للمراقبة والتخطيط من قبل الحكومات وشركات الدعاية والمؤسسات التجارية الكبرى، ويقول إن الأفراد إذا شعروا بأنهم أسرى قوى لا يستطيعون التأثير عليها -في البلدان الديموقراطية فضلاً عن الدكتاتوريات القمعية- سواء فيما يتعلق بالأمن المالي، أو الصور التي تقذف في وجوههم كل يوم عن الكمال الجسماني، أو مقاييس الأداء عديمة الشفقة، أو في ضغوط وسائل التواصل الاجتماعي المختلفة، إذا واجهوا كل ذلك سيكونوا معرضين بلا ريب للانهيار النفسي. فالمشكلة أوسع وأكثر عمقاً من تبسيط المعادلات الرياضية واستبانات قياس سعادة الأفراد، **فالمسألة تتعلق بتوزّع السلطة في مجتمع واقتصاد ما.**

تكمن المشكلة أنه -وخلال التاريخ الطويل للتحليل العلمي للعلاقة بين المشاعر الذاتية والظروف الخارجية- هناك دائماً ميل إلى اعتبار أن تغيير المشاعر الذاتية أسهل، وهذا صحيح بالطبع، ولكنه ليس بالضرورة هو الخيار الصحيح، إنها استراتيجية متكررة لتحييد النقد السياسي.

يقول ديفيز:''**إن قدر العثور على حلول اجتماعية وسياسية للمشاكل التي تسبب البؤس يبدأ من الكفّ عن النظر إلى تلك المشكلات من ناحية سيكولوجية محضة**''. ويتسائل:''ماذا لو أن حصة من عشرات المليارات من الدولارات التي تنفق حالياً على رصد أقل التقلبات التي تطرأ على عقولنا ومشاعرنا وأدمغتنا وتوقعها ومعالجتها وتصورها والتنبؤ بها، كانت تنفق بدلاً من ذلك على تصميم وتنفيذ أشكال بديلة للتنظيم السياسي والاقتصادي؟!''.

وفي ملاحظة ذكية يقول المؤلف في مطلع الكتاب مقدماً إشارة لامعة تكشف عن أحد الانتقادات المركزية لمشكلة أطروحات السعادة التي يُروج لها:''غالباً ما يقال إن الاكتئاب (غضب انقلب إلى الداخل)، وفي كثير من النواحي فإن **علم السعادة (نقد انقلب إلى الداخل)** على رغم كل توسلات مختصي علم النفس الإيجابي كي نبصر العالم من حولنا!''.

صدر الكتاب عن عالم المعرفة عدد سبتمبر ٢٠١٨م، ويقع في ٢٥٠ صفحة تقريباً، ويعيب الكتاب مع أهميته تشوش الأفكار وافتقارها للتنظيم والتراتب المنطقي نسبياً.

التاريخ الاجتماعي لمرحلة الطفولة "الجديدة"

ـ مدخل

شهدت الحقبة الحديثة من تاريخ العالم تبدلات متنوعة في السياق الاجتماعي لمرحلة الطفولة والموقف منها، وقد قدّم حقل التاريخ الاجتماعي المعاصر أطروحات هامة لكشف التحولات الحديثة في هذا الصدد.

وإن كان يظل هذا الحقل كغيره من حقول التاريخ الثقافي والاجتماعي يقع دوماً تحت وطأة مآزق منهجية تتعلق بصعوبة التفريق بين ما هو طبيعي أو بيولوجي في الطفولة وما هو مشيّد بواسطة قوى تاريخية معينة. إنها الإشكالية المعهودة والمربكة في المسافة الغامضة بين الطبيعة/الثقافة، أو حسب كلود ليفي شتراوس (ت2009م) بين النيء والمطبوخ.

وهذه الإشكالية مزدوجة، وهي تتعلق بالباحث التاريخي من جهة مخاطر المبالغة في وصف التحولات الحديثة وتجاوز كليات الطبيعة الإنسانية، لصالح الثقافة والقوى التاريخية. ومن جهة أخرى تتعلق بالإنسان المعاصر الذي كثيراً ما ينظر إلى مشاكل سن اليفاعة والعلاقة بين الأهل والأطفال على أنها مشاكل بيولوجية، أي أنها ذات صلة مباشرة بالتغيرات التي تحدث لأجساد وأدمغة الفتيان والفتيات، ومن ثمّ فهي حقائق طبيعية ثابتة، ويُغفل دور العمليات الاجتماعية، وآثار سياق التمدّن والفردانية الحديثة، كما يشير إلى ذلك عالم الاجتماع الألماني نوربرت إلياس (ت1990م)، في مقالة هامة (1979م) عن التحولات في الأسرة الحديثة ومفاهيم الطفولة من منظور أطروحته المعروفة عن عمليات التمدن، والتحضر، في أوروبا الحديثة.

ـ كيف تفاقمت الهوة بين عالم الصغار والكبار؟

نحتاج هنا للتبصّر في طبيعة الانتقال الحديث الذي وسّع من الهوة بين عالم الصغار والكبار، فيرى ن.إلياس أنه كلما زاد مجتمع البالغين تعقيداً وتبايناً تطول عملية التحول الحضاري للفرد وتصبح أكثر تعقيداً.

فمثلاً في المجتمعات البدوية والبسيطة (كمجتمعات الاسكيمو) وتلك التي تعتمد على الصيد على سبيل المثال يتعلم الطفل منذ سن مبكرة جداً –وكأنه يلعب– كافة المهارات التي يحتاجها كبالغ للبقاء على قيد الحياة، وهكذا نكون أمام "خط تطور مستقيم من لعب أطفال إلى ممارسة بالغين. فتركيب الغرائز والانفعالات الذي يتطلبه عمل البالغين ليس بعيداً عن مثيله لدى الأطفال، كما هو الحال في المجتمعات الصناعية". فالتجربة اليومية للطفل القديم مقاربة في بعض مظاهرها لتجربة الكبار، فهم يرتادون الأماكن نفسها كما في بيئة الفلاحين ويعملون بالقرب من بعضهم البعض، ومن ثمّ فالخبرات وما ينتج عنها من سلوك ومشاعر وأحاسيس وانطباعات وتخيلات

تتناقل بشكل تلقائي بين الكبار والصغار، ولا يلبث الطفل طويلاً حتى يمارس مهام وأعمال الكبار بشكل كامل، كالحرب والسفر، وكل هذا تراجع بصورة جذرية في الطفولة الحديثة، نتيجة التغيرات التي سأشير إليها بعد قليل.

يشير ن.إلياس أيضاً إلى التحولات الطارئة في بعض التفاصيل الصغيرة الدالّة مثل ما يتعلق بتنظيم نوم الناس مثلاً. ففي العصر الوسيط كان من البديهي جداً بالنسبة لمعظم الناس النوم مع آخرين، وأحياناً وهم عراة، حيث لم تكن هناك ألبسة مخصصة للنوم، وكان الأطفال والأهل ينامون معاً، وربما لا يستطيع تخصيص أَسرّة ينام فيها الأطفال إلا الأثرياء جداً، فقد كانوا ينامون في فراش الأهل.

تدريجياً تطور الخجل من الاتصال الجسدي بين الناس، وقد أثرّت زيادة الثروة الاجتماعية في تنظيم السكن بما يتلاءم مع هذه التطورات، إلى أن أصبح من المألوف أن يكون لكل شخص فراشه الخاص، بل وللطفل غرفته الخاصة. ولم تكن غرف الأطفال لتشيع وتشمل كل الطبقات تقريباً إلا في القرن العشرين.

وقد أدى هذا التطور إلى خلق مشاكل خاصة، ففي حين أن الأطفال في مجتمعات العصور الوسطى كما في المجتمعات القديمة كانوا يشكلون جزءاً من العالم المحيط بالبالغين، اتسعت مظاهر العزل المبكر للأطفال وإبعادهم عن الوالدين، وربما أدى ذلك دوراً في تهيئة الأطفال للأنماط الانعزالية المطلوبة الآن من الكبار في المجتمعات الصناعية، في حين أن الطفل لديه حاجة قوية للتقارب الجسدي مع الآخرين.

وكالعادة ترمز هذه التغيرات في تقاليد السكن لما حدث من تبدلات في العلاقات الإنسانية، وهكذا شيئاً فشيئاً انفصل الطفل في العصر الحاضر عن عالم الكبار، وأحيل ولعدة سنوات من حياته في جزيرة شبابية خاصة ضمن المجتمع، بدءاً من غرف الأطفال ومروراً بالمدرسة والتجمعات الشبابية. وهذا البعد الطويل عن العالم الحقيقي — كما يرى بيتر ستيرنز – يعقّد من مساعي الأطفال "للعثور على معنى في حياتهم الخاصة" ويزيد من إجهاد الحياة وتشتت الوجهة.

– التغيرات الكبرى

يرى فيليب آرييس (ت1984) في أطروحته الشهيرة عن تاريخ الطفولة 1962م –والتي أصبحت من أبرز الدراسات الكلاسيكية في مجالها– أن مرحلة الطفولة بصيغتها الحديثة نشأت بأوروبا في الفترة ما بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر، ويرى آخرون أنها لم تترسخ إلا في القرنين الثامن والتاسع عشر.

والحديث هنا سيكون عن التحولات في الطبقة الوسطى بمجتمعات الغرب الصناعي، ومع ذلك فبإمكان القارئ أن يلمح بسهولة تسرب العديد من التصورات الحديثة عن الطفولة إلى البيئة والثقافة العربية والإسلامية المعاصرة.

يمكننا تتبع التحولات الكثيفة التي تدخلت في تشكيل مواقفنا وسلوكياتنا المعاصرة تجاه مرحلة الطفولة بالتركيز على أربعة تغييرات أساسية وفقاً للمؤرخ الاجتماعي بيتر ستيرنز (و1936م):

1-أبرز التغيرات الكبرى يكمن في **تغيير وجهة الطفولة من العمل إلى التعليم الدراسي.**

في المجتمعات القديمة كان على الأطفال أن يعملوا ويشاركوا في اقتصاد الأسرة منذ سن مبكر نسبياً، أما في العصر الحديث فلا يعمل الأطفال البتة وإنما يدفعون إلى الذهاب للمدرسة، بل توسّع الأمر فأصبح حتى "المراهقين" لا ينبغي لهم العمل في المفهوم الحديث وعليهم مواصلة التعليم.

وهذا التحول جعل من الأطفال بالنسبة للوالدين التزامات اقتصادية بعد أن كانوا "أصولاً اقتصادية".

إن التصور الحديث للطفولة يؤكد أن الطفل غير ناضج للحياة، ويجب إخضاعه لنوع من "الحجْر" قبل أن يدخل عالم الكبار، وهذا ما ولّد الأهمية الجديدة للتربية، وهذا التحول طبع الواقع الحديث بطابعه الجذري.

ولم يعد دور الأسرة يتمثل في مؤسسة قانونية هدفها منح الطفل الاسم والملكية، بل أصبح لها وظيفة أخلاقية وروحية تقوم بتشكيل الجسد والروح، فأخلاقيات العصر الحديث تتطلب من الأهالي أن يوفروا للأطفال متطلبات الحياة، وهذه المتطلبات لم تعد ممكنة إلا من خلال التعليم. وقد أصبحت المدرسة الحديثة وسيلة لتحقيق الانضباط القاسي، وتزايد الانضباط حتى وصل إلى درجة العزل التام في القرنين الثامن والتاسع عشر داخل بيوت الطلبة.

ويؤكد ف.آرييس أن "اهتمام الأسرة والكنيسة والقيمين على الأخلاق والموظفين الإداريين قد جرّد الطفل من الحرية التي نَعِمَ بها الكبار". ونظرية ف.آرييس الرئيسية ترى أن الطفل كان سعيداً في المجتمع التقليدي لأنه كانت لديه الحرية في أن يتعامل مع العديد من الخيارات والطبقات والمراحل العمرية، إلا أنه تمّ في بداية العصر الحديث "اختراع" وضع خاص اسمه وضع الطفولة، ووضعت الحدود لهذه المرحلة والضوابط السلطوية والقسر التعليمي وما إلى ذلك.

هذه الأطروحة في -رأي ن.إلياس- تنطوي على نظرة رومانسية ومصابة بالحنين إلى الماضي (نوستالجيا)، وهي تغفل حقيقة كون هذه الانتقالات الفردية-الجماعية الجديدة ضرورية، وأنه لم يعد بالإمكان السماح للأطفال بالدخول للمجتمع الصناعي بنفس الأسلوب الذي يدخلون به إلى مجتمعات زراعية. فالمجتمع الحديث يتطلب أنماطاً من السلوكيات المتمدنة من ضبط النفس والسيطرة على الانفعالات والغرائز ..الخ، بخلاف المجتمع القديم.

–2بسبب آثار التغيّر الآنف الذكر، والتمدن والتحضر العام وتعقّد شؤون رعاية الأطفال، ولأسباب أخرى: برز التغير الكبير الثاني وهو **انخفاض عدد أفراد الأسرة الحديثة، وتراجع معدل الولادات**.

–3الانخفاض الجذري في معدل وفيات المواليد، فقد كانت نسبة وفيات المواليد في العصور الوسيطة تتراوح ما بين 30–50% من الأطفال الذين يموتون قبل سن الثانية، إلى درجة شيوع تأخير تسمية المولود حتى يتجاوز السنة الثانية.

تاريخياً وحتى قرابة القرن الثامن عشر في أوروبا كانت هناك طرق سائدة لقتل الأطفال الصغار، وتشير المصادر للعديد من الأمثلة من التاريخ اليوناني والروماني عن قصص إلقاء الأطفال الصغار على المزابل أو في الأنهار، لا سيما الذين يشكون من عاهات جسدية. يقول ن.إلياس:"كان ترك الأطفال من الأمور اليومية التي اعتاد عليها الناس"، ويرى أن ذلك لم يكن سوى "شكل وحشي من أشكال تحديد النسل". بعض الدراسات تشير إلى أن معدل وفيّات الأطفال الكبير في العصور الوسطى أدى لنوع من جمود وركود العواطف تجاه الأبناء.

وكذلك كان الرأي العام في العصور القديمة يتقبل بيع الأطفال وتحويلهم إلى عبيد. لم تتكون بعد شروط رهافة الشعور التي ظهرت –كما يقول إلياس– لدى الشعوب الأوروبية في العصر الحديث، خاصة فيما يتعلق باستخدام العنف الجسدي. والذي دعمته أيضاً التشريعات المدنية.

–4اتسع التعليم المدرسي منذ مرحلة مبكرة في أوروبا، ولكنه لم يترسخ إلا في القرن التاسع عشر، وقد ارتبط هذا الترسخ **بالاهتمام المتزايد من قبل الدولة الحديثة بمرحلة الطفولة**، وهذا هو الملمح الرابع من التغيرات الكبرى.

في المجتمعات القديمة كانت المسؤولية الكبرى بالنسبة للأطفال تقع على كاهل الأسرة (وهي في غالب الحال أسرة ممتدة أي: تشمل بعض الأقارب، الجد والجدة، الأعمام..الخ)، وتدعمها بشكل ثانوي بعض الهيئات الدينية. في المجتمعات الصناعية الحديثة تدخلت الدولة بقوة في مرحلة الطفولة، من أجل (أ) المساعدة في تحسين الصحة العامة، وبغية التأهيل لأغراض (ب) توفير الجنود والعمالة لجهاز الدولة، و(ج) لضمان الولاء السياسي، عبر توجيه المقررات الدراسية، وتقديم الحماية المدنية للأطفال.

ـ التغيرات الفرعية

وقد تداعت هذه التغيرات مع غيرها لتفرز تغيرات وتحولات جديدة متعددة، ففي التعليم **(1)**تعاظم فصل الأطفال بحسب السن، وأثّر ذلك على الطريقة التي ينظر بها الكبار للأطفال.

وكذلك أدى انخفاض معدل الولادات إلى **(2)**تزايد تفاعل الأطفال مع أقرانهم في المدرسة بسبب قلة عدد الإخوة في الأسر الحديثة.

واتساع نطاق التعليم المدرسي (3)قلّل من السيطرة الوالدية على الأطفال، لحساب ممثلي الدولة (الإدارة المدرسية وأعضاء التدريس..الخ). ومع انخفاض معدل الولادات (4)ازداد تواصل الكبار مع الأطفال، فمع توسّع التعليم الذي بات يشمل حتى الإناث، أصبح الإخوة الذي يشرفون على من هم دون سن المدرسة أقل من ذي قبل، وغدت الرعاية التي تتولاها الأم أو الأب أو البدائل كالمربية بأجر أمراً لا غنى عنه.

ويرجّح بعض الباحثين أن تراجع معدلات الوالدات والوفيات أدى إلى (5)زيادة وتقوية الروابط الوالدية مع الأطفال، فقد زاد ميل الوالدين إلى تدليل الأطفال في المجتمعات ذات معدل الولادات المنخفض.

ـ الزواج "المتأخر"

نتيجة للتحولات السابقة وغيرها لم يعد يتزوج أولاد الطبقة الوسطى لا سيما الذكور في سن نرى الآن أنها "مبكرة"، بسبب حاجتهم إلى إكمال التعليم والبدء في عملٍ ما قبل حمل المسؤولية الأسرية. وهنا برزت ظاهرة رصدها المؤرخون الاجتماعيون تتعلق بالمخاوف تجاه الاستمناء، والتي ابتدأت منذ القرن الثامن عشر، وأصبحت هوساً عاماً شبيهاً بالمخاوف من الأوبئة. وقد كُتبت كتب كثيرة تلك الفترة -أكثرها صادر عن أطباء- عن الأخطار المرعبة لهذه الممارسة، فقيل أنها تسبب العمى، وجفاف النخاع الشوكي والجنون، وتفاقمت العقوبات للأطفال الذين ضبطوا وهم يرتكبون هذه الخطيئة، كالضرب وتقييد اليدين وسدّ الأعضاء التناسلية..الخ، وإرسالهم إلى المصحات للعلاج.

لقد قابلت المعايير الغربية الحديثة الجنس بالتجهّم، في حين أنها رحّبت بقدر معقول من الملاطفة الحافلة بالإيحاءات الجنسية بين الذكور والإناث، وقد وجد بعض الأطفال -بل بعض الكبار أيضاً- أن الجمع بين الأمرين شيء محيّر!

ـ اختراع مرحلة "المراهقة"

دخل لفظ المراهقة ((Adolescenceللاستعمال منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر، ثم بدأ بالشيوع بعد تداوله من قبل بعض علماء نفس الطفل مثل ج. ستانلي هول (ت1924م) في أواخر القرن نفسه. واهتمت المفردة الجديدة بتعيين شريحة محددة من الطفولة لم تحظ من قبل بالتعيين. وكانت تدل أولاً على مرحلة الاعتماد على معيل، فقد أصبح الأطفال في مراحلهم المتنامية يذهبون للدراسة لا العمل. وهي أيضاً تضع خطاً حدودياً بين من تجاوزوا السن المبكرة وبين الكبار. كذلك كانت المراهقة علامة على مرحلة من النضج الجنسي ليست لها متنفسات محترمة، نتيجة لهذا التباعد المؤسف بين مرحلة النضج الجنسي والإشباع المقبول اجتماعياً، وتدل أيضاً على مرحلة من الاضطراب العاطفي.

كان مفهوم المراهقة وقوداً لتغير اجتماعي أوسع نطاقاً، فقد عومل المراهقين المنحرفين معاملة مميزة من الشرطة والمحاكم، لاختلافهم عن الراشدين، وأملاً في صون البراءة الطفولية أو استعادتها. وفي الوقت نفسه شددت القوانين على سلوك الشباب، فالتخريب المتعمد مثلاً والذي كانت المجتمعات القديمة تتسامح معه كان يقابل بمعاملة قانونية صادمة. وكان للمخاوف المبالغ فيها من ارتفاع جرائم المراهقين أثر في نظرة المجتمع الغربي للمراهقة في القرن التاسع عشر وما بعده.

وأصبح الارتقاء إلى مستوى المتطلبات الاجتماعية أشد صعوبة على المراهقين، فبرزت الهيئات الجديدة كالحركة الكشفية، لمساعدة الشباب في نقلاتهم الصعبة حتى لا ينزلقوا إلى بدائل مضرة وغير قانونية.

ـ الطفولة في القرن العشرين

يضاف إلى مسلسل التغيرات السابق، دخول عناصر إضافية صاغت ملامح الطفولة المعاصرة:

1ـ عدم الاستقرار الأسري، وتضخم معدلات الطلاق، فبحلول أواخر القرن العشرين كان 50% من الزيجات الأمريكية تنتهي بالطلاق، و35% من الزيجات البريطانية كذلك. وبدا للكثير من الأزواج في معظم المجتمعات الصناعية أن سعادتهم الشخصية أهم من البقاء معاً لأجل الأطفال. يعلّق المؤرخ الاجتماعي ستيرنز: ''لقد كان هذا تغييراً ذا مغزى بحد ذاته''.

2ـ إعادة النظر بصورة كبيرة في تأديب الأطفال، فمنذ أوائل القرن العشرين ألح التربويون الأمريكيون على مراجعة ونقد الأنساق التربوية القديمة، وأن يعامل الأطفال برفق وعناية، وأن لايعرضوا للشعور بالذنب لأن ذلك يفضي لمشكلات تأتي لاحقاً، وأن لا يُضربوا. ولذلك فقد امتنع أكثر الآباء عن العقاب البدني، والتأنيب المثقل بالإشعار بالذنب، وفضلوا اللجوء إلى عقوبة ''العزل''، بإبعاد الطفل عن أقرانه ومتعه الاستهلاكية.

3ـ تفاقم النزعة الاستهلاكية، فالوالدين المعاصرين طفقوا يشترون لأولادهم الألعاب منذ سن الرضاعة فصاعداً. ومنذ الخمسينات بات الوالدين يتحملون مسؤولية ضمنية لدفع الملل عن أطفالهم، عبر توفير وسائل الترفيه، والرحلات والسفر، وغير ذلك. وأصبح امتلاك الأشياء والرغبة فيها جزءاً مركزياً من حياة الطفل المعاصر.

4ـ ارتفاع معدلات سمنة الأطفال، وتزايد المخاوف من نسب الاكتئاب والانتحار.

5ـ المسؤوليات الجديدة عن صحة الأطفال عاطفياً ونفسياً، ومن ذلك اجتناب الغضب على سلوكياتهم المزعجة، أو اجتناب الشعور بالذنب إذا فشل الوالدين في الامتناع عن إظهار الغضب والصراخ على أطفالهم. يقول بيتر ستيرنز في كتابه ''التاريخ العالمي للطفولة'':

''إن الخبرة النفسية المتنامية قد جعلت كثيراً من الراشدين يضعون طفولتهم وطريقة تنشئتهم موضع التساؤل. وصار لوم المرء لوالديه على مشكلاته [الشخصية] أمراً مقبولاً أكثر من ذي قبل. وهذا تطور آخر مثير للاهتمام''.

لقد تنامى الاعتقاد بعدم كفاءة كثير من الأهالي بعد أن أصبح تعريف الوالدية المسؤولة أكثر صرامة.

ـ سعادة الأطفال

لقد ضخمت المخيلة المعاصرة مفهوم ضرورة سعادة الأطفال، وهذا أحد ملامح التحولات الحديثة، وقد تسبب في ذلك:

1- اتساع النزعة الاستهلاكية، فقد أدركت الشركات وخبراء التسويق الكم الكبير من الأشياء التي يمكن تسويقها وبيعها للأطفال بوصفها جزءاً من الوفاء بواجبات السعادة التي على الأهالي القيام بها (الألعاب، الهدايا، حفلات النجاح، الميلاد،...الخ).

2- القناعة الحديثة بأن المرح علامة على الصحة العقلية وشرط مسبق للنجاح الاقتصادي.

ويحلل بيتر ستيرنز تداعيات ما يسميه بثقافة السعادة المشار لها بقوله:

"تولّد ثقافة السعادة عيوباً متفرقة.. إنها تجعل الأطفال أكثر اعتماداً على الترفيه، وأكثر استعداداً لإعلان الشكوى من الملل. وتشجّع الوالدين في بعض المجتمعات على الأقل على النظر إلى العلاقات والأبناء بصورة استهلاكية مفرطة.

وفوق ذلك فتوقعات السعادة الجديدة عند الأطفال تجعل تعبيرهم عن الحزن أو الخيبة أو الإقرار بهما أكثر عسراً، مع كون ذلك أمراً طبيعياً للطفولة في كل زمان ومكان. والطفل الحزين يجعل الكبار يشعرون بالذنب، وهذا يشجع الطفل على الكتمان، مما قد يفضي بدوره إلى الاكتئاب الذي -ربما- كان من الممكن تجنبه".

هذه بعض الملاحظات المتفرقة التي قد تثير التأمل، وتدفع للبحث والدراسة.

تقديس المشاعر عند الإنسان المعاصر

"يهتم الإنسان المعاصر بالمشاعر التي تتميز بالانفعالية أكثر من الأحاسيس التي لها طابع دائم"

يخصص الفيلسوف الفرنسي ميشيل لكروا (و 1946م) كتابه عن ظاهرة تقديس أو "**عبادة المشاعر**" لتحليل هذه الظاهرة الحديثة.

إن الإنسان المعاصر يفضّل مشاعر الصدمة المتهيجة، وإحساس الارتعاش والتفجر والانفعال العنيف على مشاعر التأمل والخشوع. وإذا رأينا الأوصاف النفسية التي تقدمها روايات القرن التاسع عشر –مثلاً– للشخصيات سيظهر لنا بوضوح الخلل في كيفيات الشعور والإحساس المعاصر.

يكشف المؤلف عن بعض مظاهر الميل العام المعاصر للانفعال والإحساس الصاخب في الإعلانات التجارية التي تركز على الفوران الحسّي، وكذلك الأفلام والمسلسلات، والتي تقوم كما يعبّر "بصياغة السيناريوهات وكأنها تشتغل على مادة أولية في مصنع بهدف استخلاص كل عصاراتها العاطفية".

طغيان المشاعر أيضاً نجده في ازدهار رياضات المغامرة والمخاطرة، وفي الحركات العرفانية الحديثة، مثل حركة العصر الجديد.

وفي الفنون أيضاً فقد أصبح حالياً خلق الانفعال إزاء العمل الفني أهم من "خلق الإعجاب".

– ما أسباب هذا الاندفاع المشاعري المعاصر؟

تكمن الإجابة في عملية التعويض، فالمشاعر تشغل الفراغ الذي سببه انهيار الأيديولوجيات والسرديات الكبرى ، وضبابية المستقبل. موت الأمل بالتغيير الجذري واليأس من عمل سياسي ضخم يدعو الناس للاكتفاء بالتنديد العاطفي، وتبدو المشاعر هي وسيلتهم في النضال. فالتقوقع داخل الحياة العاطفية يعد نتيجة لاجتياز العالم لمرحلة تحولات جذرية يظهر أنها خارجة عن سيطرة الإنسان. وحين يتعذر علينا الفعل ننفعل عاطفياً كأسلوب تعويضي.

وكما يقول أحدهم "الحياة عبارة عن عالم لا يسمح بفعل عظيم أو قول عظيم، أقصى ما يمكنك فيه هو الشعور والتفكير بعمق بأشياء عظيمة".

سبب آخر وهو اعتبار الشعور الانفعالي أداة لتحقيق الذات، فالرجوع إلى المشاعر هو بالأساس تعبير عن النزعة الفردية المعاصرة.

ـ "الكوجيتو" الجديد

ويصّور المؤلف التحوّل المعاصر من زاوية انتقال الوعي الذاتي من الكوجيتو الديكارتي (أنا أفكر إذاً أنا موجود) الذي يتناول التأمل الذاتي من وجهة نظر إدراكية، وهذا التأمل يهدف إلى تحقيق سلسلة من التعقلات الموجهة للوصول إلى يقين فلسفي تتأسس عليه معرفة الحقيقة. انتقل هذا التحقق من الوعي الذاتي وأصبح يطرح من زاوية شعورية فالإنسان لا يعود إلى ذاته من أجل تحليل مضمون تفكيره، بل من أجل إيجاد آثار انفعالاته وأحاسيسه، ليصبح الكوجيتو المعاصر "أنا أحسّ إذاً أنا موجود".

ـ مراحل تحرير المشاعر عند الإنسان المعاصر

وهي عملية تتم على ثلاثة مراحل:

الأولى: اجتماعية: وذلك بالتحرر من الإكراهات الاجتماعية المفروضة على المشاعر.

يشير المؤلف هنا للتراث الأوروبي الوسيط والذي كان يضع قيوداً ثقيلة فيما يتعلق بقواعد الآداب والأتيكيت في اللقاءات والمناسبات العامة، والتي كانت تنص على كبح الانفعالات، وإخفاء المشاعر.. المروحة اليدوية كانت تستخدم بالنسبة للمرأة لإخفاء انفعالات وجهها عند الخجل مثلاً. عالم الاجتماع الألماني نوربرت إلياس قدّم تفسيراً لهذه الكتابات الضاغطة على السلوك الاجتماعي باعتبارها ردة فعل على موجة معاكسة برزت مع نهاية العصور الوسطى.

ومع ذلك فلا تزال بعض المشاعر تتعرض للكبح في اللحظة المعاصرة، مثل شعور الغضب، لكونه شعوراً مدمراً ويفسد العلاقات، ولايناسب هذا الزمن الرأسمالي الذي يتجه في الاقتصاد للاهتمام بقطاع الخدمات الذي تكثر فيه اللقاءات المباشرة وجهاً لوجه.

الثانية: العمل الذاتي عبر أدوات مستعارة من العلاج النفسي، وتقنيات تطوير الشخصية، وبعض النصائح الطبية ذات العلاقة. والعمل على الذات هو قبل شيء عمل على الجسد.

وهنا يناقش المؤلف حزمة من الأطروحات المتنوعة المرتكزة على فكرة تحرير المشاعر. مثل تمارين التموضع الجسدي والاسترخاء بهدف اكتشاف الغلاف الجسدي، وتمارين "التنفس بوعي"، والعلاج الغرائزي الذي يدعو للاتصال الشمّي مع المأكولات..الخ.

ويشير أيضاً للدورات التي يقدمها مركز دوركهايم -وهو من أكبر مراكز تطوير الشخصية في فرنسا- والتي تشمل تدريبات من قبيل: اكتشاف الماء في مسبح دافيء، واللعب بالطين، وعجن الصلصال، والرسم بالأصابع. وهذه الدورات تعطي أهمية كبيرة لأنشطة بسيطة كاللمس والشم.

الثالثة: بعض أنواع العلاجات النفسية.
أحد الدروس النفسية –وهو من مسلّمات ثقافة المشاعر المعاصرة– أن العذابات النفسية لا تأتي من الأحاسيس التي نعبّر عنها، وإنما تنبع من الجهود التي نبذلها لكبتها. وهذا الكبت لا يلغي المشاعر بل يحولها إلى اللاوعي، واللاوعي هو ببساطة ''مجموعة المشاعر التي نمتنع عن التعبير عنها فنعجز فيما بعد عن الإحساس بها''.

العلاج النفسي ينقسم في بعض جوانبه إلى معالجات شفوية تعتمد على ترميم القدرة الشعورية بفضل نشاط التعبير الشفوي. ومعالجات غير شفوية.

ومن العلاجات النفسية غير الشفوية الجديدة ما طرحه أمثال آرثر جانوف والكسندر لوفن وفرتز بيرل وغيرهم والتي لا تركز على التعليق على المشاعر أو تحليلها بل الإحساس بها بشدة، والإطلاق الفجّ للشعور، بالصراخ والحركة والدراما النفسية والتمرينات الصوتية. فمثلاً يجتمع الذين يخضعون لهذا النوع من العلاج مع المعالج في قبو مغلق بإحكام وكاتم للصوت، ولدى الحضور عصي يضربون بها أدوات معينة بهيجان وصخب، والمعالج يصرخ بهم:''بالغ في احساسك'' ''ضخّم ما تشعر به''، ''الأداة ليس سوى وسيط، قد تمثل قريب أو بعيد تشعر تجاهه بالكراهية''..الخ.

على المستوى الطبي حذّر وشكك بعض المختصين النفسيين في هذه العلاجات ''الجديدة'' وقالوا أن ''التفريغ العنيف للمشاعر يؤدي إلى رجوع غير متحكم فيه للمكبوتات''.

– الدراسات في العلوم العصبية وتكريس مكانة المشاعر

ومما يضيف لزخم الاهتمام المعاصر بالمشاعر التطورات العلمية في هذا الشأن، فمنذ السبعينات بدأت الأطروحات تتكاثر في الأنثربولوجيا (اللاعقلانية) والتي قدمت فيها دراسات ترى أن المشاعر مكون أساسي لهوية الإنسان وجزء من جوهر طبيعته.

ويشير المؤلف لأطروحة عالم الأعصاب أنطونيو داماسيو الشهيرة، والتي ترى أن المشاعر تلعب دوراً أساسياً في صياغة القرارات العقلانية، وذلك من وجهة نظر التطورات في العلوم العصبية، يقول داماسيو:''القدرة على إبداء وإحساس المشاعر ضرورية للشروع في السلوك العقلاني''.

قديماً كان النموذج الفكري (البراديم) يمثل العقل المتحرر من المشاعر والعواطف، أما النموذج المعاصر المقترح من علم الأعصاب يشترط العكس بالتمازج بين الرأس والقلب.

– لماذا يحبون الحفلات الجماعية الصاخبة؟
يمضي المؤلف لتحليل عبادة المشاعر في مظاهرها الجماعية، والتي تبرز تمثلاتها في الحفلات الكثيرة الصاخبة وأحياناً الجنونية، حفلات تكريم، موسيقى، تراث، روحانيات..الخ. ما أسباب هذه الظواهر العاطفية؟

الجواب يتلخص في الحاجة لتوكيد الرابط الاجتماعي، فالإنسان المعاصر ''لا يكتفي بالانتماء للمجموع على نحو رسمي، قانوني، ولا يقنع بروابط اجتماعية مبنية على التعاقد، هو بحاجة إلى إحساس بالالتحام الاجتماعي''.

''التحركات العاطفية الحالية يمكن فهمها لو وضعت في سياق أزمة التلاحم الاجتماعي، فهي تقوم بدور إصلاحي في مواجهة انحلال الرابط الاجتماعي، الذي هو راجع بالأساس إلى تلاشي التكافلات القديمة في العمل والجماعة والقرية والأسرة.

المواطنون صاروا لا يتعارفون داخل الدولة التي لم تعد كياناً جامعاً قادراً على عقد الوحدة. لم يعد هناك مشروع جماعي محرك، ولا معتقدات فكرية ثابتة، ولا دين قادر على حكم الناس، ولا حتى شخصية منتمية لسلالة حاكمة تمثل الوحدة الوطنية. في هذه الظروف ماذا يبقى لضمان استمرارية الرابط الاجتماعي؟ المشاعر بطبيعة الحال''.

أضف إلى ذلك أن ''**الإنسان المعاصر أصبح يفضل الغوص من وقت لآخر داخل حشد في حالة هذيان، ولكنه دون أن يتنازل عن هيمنته الكاملة على مجاله الخاص**''. وهكذا تظهر جاذبية المشاعر الجماعية، فهي تلبي الحاجة إلى الانتماء إلى القطيع، وفي الوقت نفسه تلبي الحاجة للانفرادية، فهي تمنح الانسان المعاصر الرابط الاجتماعي الكثيف –ولكن المؤقت– دون الخضوع لضغط المجموعة.

– أبرز الممارسات المعاصرة التي تشوه المشاعر

1- التهييج المبالغ فيه للحواس: وهنا يبدي الكاتب انزعاجه من هذا الصخب الدائم في المدن المعاصرة، فالمهيجات السمعية (الموسيقى مثلاً) في كل مكان، والمهيجات البصرية كذلك.
وقد كتب المؤلف الكتاب قبل ظهور الأجهزة الذكية، والتي أضافت بلا ريب دفعات غزيرة بل مرعبة من هذه المهيجات التي لا تنتهي وعلى مدار الساعة.

2- نموذج الشامان: والشامان هو الكاهن–الساحر عند بعض المجتمعات القديمة والذي كان يستعمل الرقص والطبل والمخدرات في الاحتفالات المقدسة. في العالم المعاصر يجتمع مئات ربما من الشباب والفتيات في نهاية أسبوع ما ويتناولون حبوباً منشطة أو مخدرات ويتراقصون على أنغام صاخبة وتحت زخات كثيفة من أضواء الليزر الراقصة.

3- استغلال الجغرافيا: وهنا يتحدث المؤلف عن الهوس المعاصر بالسفر حول العالم بهدف استخراج أقصى ما يمكن من الأحاسيس، وما يرافقه من التجارب الخطرة كمغامرات المناطق القطبية أو ركوب الأمواج أو تسلق الجبال، فـ"العالم لا يمثل عند مغامرات الخطر سوى منجم لأحاسيس جاهزة للاستهلاك، وخزان لعروض مثيرة للمشاعر القوية".

4- الإثارة المنحرفة: القاتل آكل لحوم البشر لا يعامل ضحاياه كأدوات محضة كما يتوهم البعض، بل هو يستمتع بشبق بالصدمة الشعورية التي تبديها الضحية عند قرب افتراسها، هذه اللحظة الهشة المرتعشة تمنح القاتل لذة هائلة وشعور بالقوة المطلقة.. إن كثيراً من الثقافة الترفيهية المعاصرة تعمل بنفس تلك الآلية السيكولوجية الإجرامية، فهي تقدم مثلاً شخصاً عادياً في فيلم ما أو مسلسل وفجأة نكتشف لاحقاً في تسلسل الأحداث أنه مضطرب نفسياً أو قاتل شرير، أو يضع المشاهد فجأة في مشهد دموي بشع، إن المخرج وكاتب السيناريو حين يفعل ذلك يمارس تلاعباً نفسياً يكشف هشاشة المتلقي المصدوم، ويستمتع بذلك. ألا يشبه هذا الاستمتاع تلك اللذة الشبقية لدى آكل لحوم البشر؟

ـ متلازمة فقدان الإحساس

حياة الإنسان المعاصر تعاني من "اختلال راجع إلى الإفراط في مشاعر الصدمة والنقص في مشاعر التأمل".

وقد أدى هذا الخلل إلى ما يسميه المؤلف "متلازمة فقدان الإحساس"، ومن أعراضها:

1- فقدان الانتباه.

2- انتشار المشاعر السلبية (الخوف، الاشمئزاز، الغضب).

3- نسيان ما هو طبيعي، فالخفقان الانفعالي الملوث بالإحساس الجارف بفعل الرقص المصور، والصور المتحركة، وألعاب الفيديو، والعروض الضخمة، والحفلات المجنونة، والأنشطة الصاخبة، والموسيقى الحماسية، ورياضات المخاطرة، كل هذا يستنزف قدرة الإنسان المعاصر على الإحساس بأشياء بسيطة.

4- فقر الحياة الباطنية: ما الذي يثري الحياة الباطنية؟ إنه ترسب المشاعر المحسوسة في اللحظات التي نقبل فيها على العالم في لحظة انتباه.

ماذا يحدث عندما تختزل الحياة الشعورية في تتابع لمشاعر صادمة وانفعالية؟

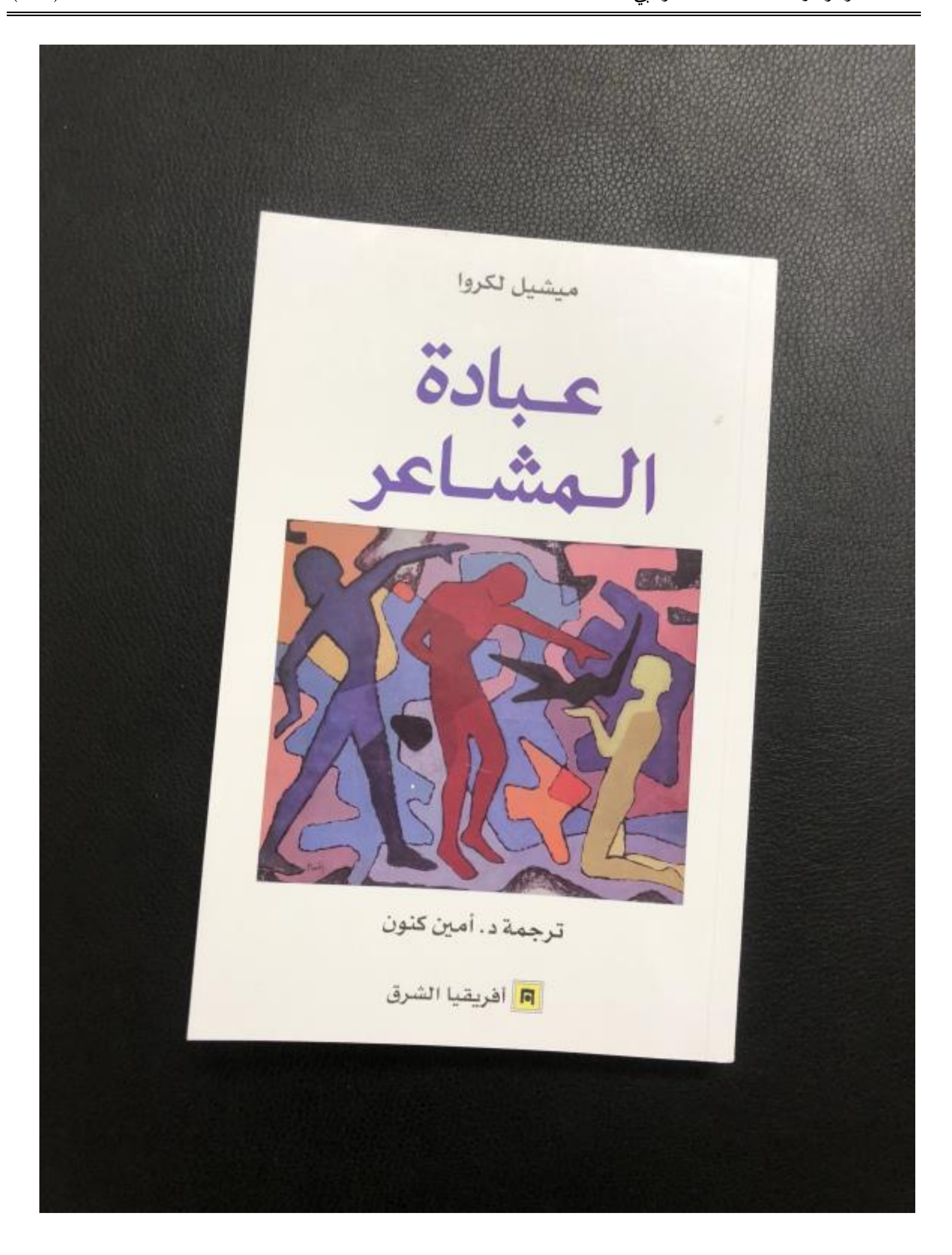
إنما تتوقف عن التفاعل داخل الوعي العميق، وبالتوازي مع ذلك يضعف هذا الأخير فتختنق الحياة الباطنية، ويستنزف الخيال.

ـ البديل الهشّ

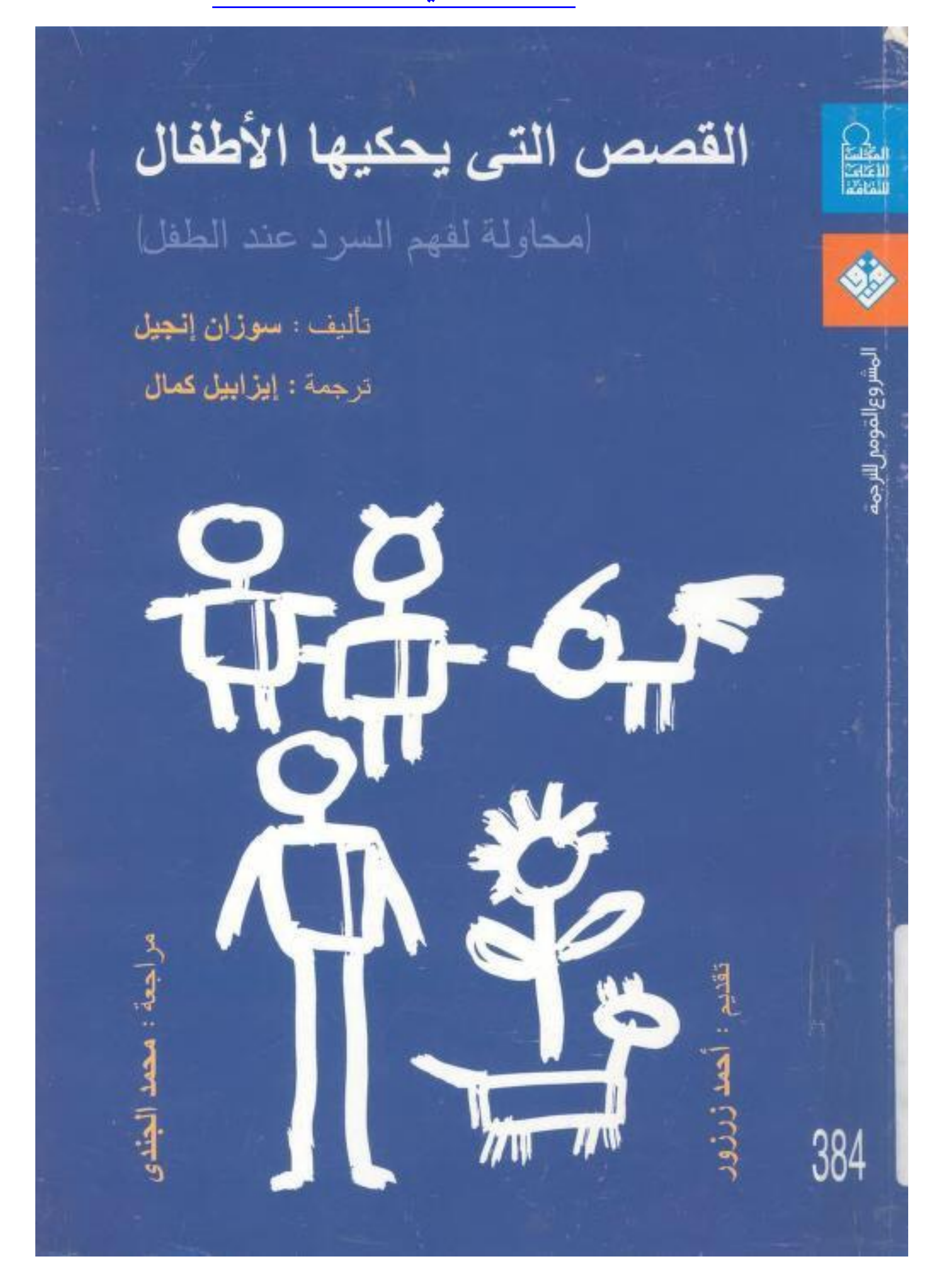
في آخر الكتاب أوصى المؤلف بتبني أسلوب التأمل وتخفيف السلوك والشعور العاطفي الانفعالي الذي اجتاحنا.

ولم يقدم سوى بديل ساذج، بل هو في الحقيقة لا يخرج عن النموذج الفكري للسياق الحداثي العام، والذي يحاول تقديم أشكال معلمنة من السلوكيات والمعتقدات الروحانية كبديل عن الأزمة الروحية التي تجتاح العالم الصناعي المقفر، فهو يدعو صراحة لتبني معتقد حركة دينية قديمة يدعى أتباعها بالإبسيتاريون، وعقيدتهم "قائمة على الخشوع أمام كل ما هو سامٍ، والافتتان بكل ما هو جميل".

وهكذا تجد أن المعالجة العميقة لهذه الأزمة المعاصرة لا يمكن أن تتجاهل "الإيمان الروحي"، فالدين يمنح المؤمنين إشباعاً عاطفياً وشعورياً كثيفاً، وتتيح الحياة الدينية مساحات وافرة للتأمل والخشوع، بل تكشف التجربة الروحانية عن وجود علاقة مباشرة بين غمْر الحواس والعواطف والإسراف في تلبية نوازعها وفقر الطمأنينة والاحساس بالثراء الداخلي، وقد اكتفى النبي صلى الله عليه وسلم بالاتصال بالله عن الطعام والشراب، كما فسّر ابن القيم حديث:"إياكم والوصال. قيل إنك تواصل؟ قال: إني أبيت يطعمني ربي ويسقين فاكلفوا من العمل ما تطيقون". وقال:"**ومن له أدنى ذوق وتجربة يعلم استغناء الجسم بغذاء القلبوالروح عن كثير من الغذا ء الجسماني ولا سيما الفرح المسروربمطلوبه، الذي قرت عينه بمحبوبه**."


ميشيل لكروا
عبادة المشاعر
ترجمة د. أمين كنون
أفريقيا الشرق

القصص التي يحكيها الأطفال



إن البشر يعيشون في عالمين، عالم الفعل والأشياء، وعالم القصص، وهذا العالم الثاني "هو ما يميّز تجربة البشر، والأطفال الذين يكتسبون اللغة مثلهم مثل الكبار، يتحركون مجيئاً وإياباً في هذا العالم المزدوج، حيث كل عالم يشكّل الآخر، فتنظم قصصهم مفاهيمهم للأفعال والأشياء، وتشكّل تلك المفاهيم قصصهم".

تناقش سوزان إنجيل –أستاذة علم النفس– في هذا الكتاب ظاهرة السرد عند الأطفال، وهي ترى أن ‘‘قصص الأطفال تكشف عن تطور القدرة السردية ومعرفة القراءة ويمكنها أن تخبرنا بالكثير عما يحدث في حياة الطفل الفردية من الناحيتين العاطفية والذهنية’’، وحتى على المستوى النقدي والفني فـ’’قصص الأطفال معقدة الأسلوب والصوت والبناء والمضمون، وما تعنيه قصة طفل قد يطرح سؤالها بنفس أهمية آنا كارنينا [للروائي الروسي ليو تولستوي] مع الفارق’’.

لماذا يحكي الأطفال قصصاً؟

(1) صياغة معنى للعالم: يواجه الطفل (بعمر عام على الأقل) كل يوم خليطاً مذهلاً من الخبرات والأنشطة والأحداث، كيف يفهم هذا الفيض المستمر من التجارب؟ وكيف ينظم ويرتب تلك المفاهيم والمشاعر اليومية ليشاركها مع العالم حوله بصورة معقولة؟ أكثر إجابة فرضت نفسها في الدراسات النفسية هي أن الأطفال ينظمون تجاربهم في سياقات متتالية، وهم يكتشفون العالم كسلسلة من الأحداث. وتقترح المؤلفة تفسيراً لذلك، وهو أن الكبار –وفي وقت مبكر– يصفون العالم للطفل وفقاً لسيناريوهات وأنساق مطردة، ‘‘وهكذا تأتي المادة الخام للتجربة عن طريق استخدام الوالدين للغة القصة لترجمة العالم لأطفالهم’’.

(2) حل المشكلات، ومحاولة تفسير الأشياء المثيرة للطفل.

(3) صياغة معنى عاطفي للعالم: فالقصص والحكايات تتيح للطفل إحياء التجربة واستحضار المشاعر المرتبطة بها، وإن كان هذا الاستحضار المتوتر لا يكون بدرجة التجربة الأصلية، وهذا قد يفسر استمتاع الأطفال (وربما الكبار أيضاً) بحكاية قصص عن أشياء لا يحبون أن يعيشوا تجربتها كالفقد والخوف والحب من طرف واحد. مثلاً من القصص التي يحب الأطفال سماعها تلك التي تتحدث عن طائر فَقَسَ للتو، ولم يستطع العثور على أمه، ويظل طوال القصة يبحث ويسأل عنها. مثل هذه القصص تأسر الأطفال لأنها تنقل بعض المشاعر، ‘‘لكن دون حدّة عواقب الحياة الواقعية المتضمنة للتجربة الحقيقية’’.

(4) بوابة الدخول للثقافة: استماع الأطفال للقصص التي تحكى حولهم يمكّنهم من التقاط مفاتيح الثقافة التي يترعرعون داخلها، وهم يستخدمون هذه المعلومات ليزدادوا خبرة في التعامل داخل مجتمعهم.

(5) تكوين الصداقات والحفاظ عليها.

(6) بناء الذات: يقال: كل واحد منا عندما يحكي قصة عن حياته الشخصية يطرح ذاته إما كمنتصر أو كبطل يعاني. حين يحكي الأطفال قصصاً عمن يكونون ومن يتمنون أن يكونوا، وسائر تخيلاتهم عن ذواتهم، يحاولون أن يكونوا إحدى الذوات الأخرى التي هي جزء من الذات الكاملة التي نكونها.

السرد عند الأطفال

كثير من قصص الأطفال غير مبتكرة ولا ذات خصوصية معينة، بل هم يقتبسون ويتحدثون بهذه الأشكال المقتبسة من الحكايات لنقل خبراتهم الخاصة.

وقد أقامت المؤلفة تجربة، فقرأت مع زملائها قصصاً متعددة أمام أكثر من 100 طفل تتراوح أعمارهم ما بين 5-9 سنوات، ثم طلبت منهم كتابة شيء من عندهم، أي شيء يحبونه.

وبعد تحليل النتائج ظهر أن 5% من الأطفال استخدموا بعض ما سمعوا -كجملة الافتتاح أو الحبكة- مع تحويل البناء إلى وصف مساق زمنياً من تجاربهم الشخصية. و10% من الأطفال اقتبسوا بعض ما سمعوا بصورة حرفية وجعلوه شخصياً. أما غالب الأطفال فقد استخدموا ما سمعوه لكن عبر صيغ سردية غير تقليدية، وحاكوا تلك القصص في خمس طرائق أساسية مختلفة: في المضمون، والثيمة، والنغمة، والوزن، والصور الجمالية.

نحن القصص التي نحكيها

''نحن ننظر إلى الأطفال في البداية كمخلوقات فعل لحظي أكثر من كونهم مخلوقات تفكير وتأمل، وننجذب إليهم لأنهم يبدون لنا يفتقرون للوعي بالذات، فهم على سجيتهم الأصلية غير الملوثة، على عكس الكبار الذين يمتلكون القدرة على التصنّع والتكلّف، كما يمكنهم إعادة صياغة أنفسهم في صورة ما.

لكن الأطفال يختبرون أنفسهم رغم الرموز التي يستخدمونها لفهم التجربة ووصفها وتغييرها والرجوع إليها، ويمكنهم القيام بذلك عن طريق الإشارة والكلمات والرسم، لكن سرد القصص هو ما يأسر تدفق التجربة زماناً ومكاناً، كما تفعل القصة دائماً، ربما لأن معظم العمليات الرمزية الأساسية يمكن استخدامها لاختبار أنفسنا، فهي تمنحنا الصيغة التي نستطيع بها خلق النفس الممتدة [التي اقترحها عالم النفس المعرفي أولريك نيسير ت2012 فهو يرى أن أحد الأشكال المهمة لإدراك الذات يكمن في بناء الأحداث اليومية والإشارة إليها].

قبل تمكن الطفل من المشاركة بالقصص عن تجاربه لا يمكنه حقيقة الربط بين ذاته في حاضرها وذاته في ماضيها أو مستقبلها، وبرغم أن المراهقة هي أطول فترة ينشغل فيها المرء بمشاعر التساؤل عن ''من أكون؟'' إلا أن جذور

الوعي بالذات في العالم تبدأ في وقت مبكر عن تلك المرحلة. ترتبط هذه الأفكار المبكرة عن الهوية ارتباطاً شديداً بقولنا من نحن للآخرين ولأنفسنا، ويتم ذلك من خلال القصص التي نصوغها عن خبراتنا''.

''**ونحن ما نحن عليه استناداً لما مررنا به من تجارب فعلية، لكن جزءاً من تكويننا يتحدد بواسطة ما نتخيله، ليس لمجرد أن هذه الأخيلة تعبر عن الرغبات الدفينة والأماني والمخاوف.. لكن لأن ما نتخيله هو إحدى صور طريقة تفكيرنا وإحدى وجهات نظرنا للعالم. فما نكونه الآن يمتزج مع ما هو محتمل أن نكونه، أي ما نود أن نكونه، وما نخشى أن نكون، فأنفسنا المحتملة تسهم في تكوين أنفسنا الفعلية، ونحن نكون تلك الأنفس المحتملة من خلال القصص التي نحكيها**.''

تطرح بعض الاتجاهات النفسية فكرة إعادة سرد الحياة، أو إعادة حكاية قصة الذات كبرنامج علاجي فعّال، وتفترض هذه النظرية ''أن **النفس التي نحاول معالجتها أو تحسينها هي النفس التي نحكيها، فالمعالج النفسي لا يعرف عنك أكثر مما تحكيه أنت عن حياتك وماضيك وحاضرك، لذلك فالمواد الخام للعلاج في أغلبها قصص وليست سلوكيات. وكلما غيّرت الطريقة التي ترى بها نفسك وماضيك وحاضرك تتغير تلك القصص، وبناء على ذلك فهدف المعالج النفسي بهذه الطريقة ليس تصرفك بشكل مختلف أو شعورك بشكل مختلف، لكن أن تحكي عن نفسك قصة مختلفة عن تلك التي اعتدت حكايتها**. لذلك فالقصص التي تحكيها مثلاً عن كونك كنت طفلاً مشاكساً لا ينسجم معك أحد قد تعيد حكايتها كقصص عن كونك كنت طفلاً قوي الإرادة وتبحث عن شخص تستطيع التواصل معه، فالأحداث الجوهرية والشذرات عند إعادة صياغتها تقدم قصةً جديدة وتوصل معنىً جديد''.

''وفي كل مرة تحكي عن نفسك قصة تصبح النفس المصورة متاحة لك كموضوع للتفكير أو الدراسة، وتصبح صورة يمكنك العودة إليها ودمجها مع قصص أخرى، ويمكنك تغييرها والإعجاب بها واستعادة مشاعر معينة مرتبطة بها، وإشراك الآخرين معك. والقصص دائمة التغيّر والتحول والصياغة، وبهذا فكل مرة تحكي فيها القصة تصبح نصاً وموضوعاً يمكنك إضفاؤه على نفسك، تتاح لك معلومة أو وجهة نظر عن نفسك لتفكر فيها وتدمجها مع وجهات نظر أخرى عن نفسك، وحينما تحكي قصة عن نفسك أسعدت فيها شخصاً آخر، ستحتفظ دائماً بهذه القصة وتلك النظرة عن نفسك لتسحبها وتتطلع إليها وتفكر فيها. كلما فكرت في هذه القصة أو أعدت حكايتها تصبح شخصاً بإمكانه إسعاد غيره، بهذه الكيفية نكون القصص التي نحكيها عن أنفسنا''.

وتتغير الطريقة التي تساهم بها القصص في تشكيلنا عبر مراحل النمو، فتمرّ بخمسة أطوار مرحلية: (1) نشأة الذات في القصص، وتبدأ بتوجيه الآباء لانتباه أطفالهم ناحية ذواتهم الممتدة بتعريف أ. نيسير، فهي مرحلة مشاركة. وفي هذه المرحلة يتعلم الصغار أن لهم ماضياً من الممكن وصفه، ويمثل ذلك طريقة لهم وللآخرين ليعرفوا هويتهم ويفكروا فيها. (2) صناعة الماضي بمشاركة الوالدين. في سن الثالثة يصبح الأطفال قادرين على حكاية

قصص مع الآخرين، ولوحدهم. كما يستخدم الأطفال ماضيهم ليصوروا مشاعرهم تجاه الأحداث، وقد لاحظت إحدى الباحثات أن الصفة الغالبة على القصص التي يحكيها الأطفال الصغار عن ماضيهم لمن يهتم بالاستماع لهم كانت عن الخبرات السيئة (الألم، الخوف، ...الخ) وهي تفترض أن ذلك ربما يكون بسبب سماعهم الكبار يحكون عن الخبرات السيئة، لذلك تعلموا أنها أقصر الطرق لكسب الجمهور، كما أن الحديث عن التجارب السيئة يمنحهم الشعور بالراحة والطمأنينة. (3) الذات المشتركة مع الأصدقاء الصغار. فالأطفال يقوون علاقتهم ببعضهم عن طريق القصّ المشترك لتجربة مشتركة، فكل مرة تحكي فيها قصة مع أشخاص قريبين منك عن تجربة مشتركة وتتلقى منهم موافقة تأكيدية ترسخ بذلك علاقتك بهم وتجربتك عن الحادثة، وهذا ما يفسر التعاسة الكبيرة التي يشعر بها الصغار عندما يسألونك هل تتذكر أمراً ما، فتجيب بالنفي، ويبدو أن شعورهم المحبط سببه أن قدراتهم الإدراكية ومعرفتهم بالحقيقة حينها تواجه اعتراضاً ما، وأن ذلك النفي ينطوي على اعتراض ضمني ضد تاريخهم الشخصي. وهذه منطقة خطرة حتى عند الكبار. (4) الذات المكونة من قصص كثيرة. عندما يصل الأطفال للخامسة والسادسة يتراكم لديهم مخزون من القصص عن ذواتهم، ويطورون بعض القصص المفضلة، وتحتوي قصصهم على أشكال ومعان مختلفة، لكنها تتضمن علاقات تحتية وثيمات تعزز وتسهم في وعيهم بذواتهم.
الأطفال في السنة الثانية يستخدمون القصص لفهم العالم الاجتماعي المحيط بهم، بينما في السنة السابعة والثامنة يستخدمون مجموعات من القصص المتطورة ليخترقوا تعقيدات العالم الممتد والمعقد الذي ينتمون إليه. (5) تبلور الذات الطفولية، لاحظ أحد المشرفين على فناء مدرسة تضم تلاميذ من الصف الأول إلى السادس الابتدائي أن ما يسمعه من القصص التي يبتكرها الأطفال ويحكونها كشكل من أشكال اللعب يأخذ بالتناقص تدريجياً. نحن ببساطة أقل توقاً للسرد كلما كبرنا، لكننا نبدأ في تشذيب وتحسين القصص التي نرويها لذواتنا ولمن حولنا.

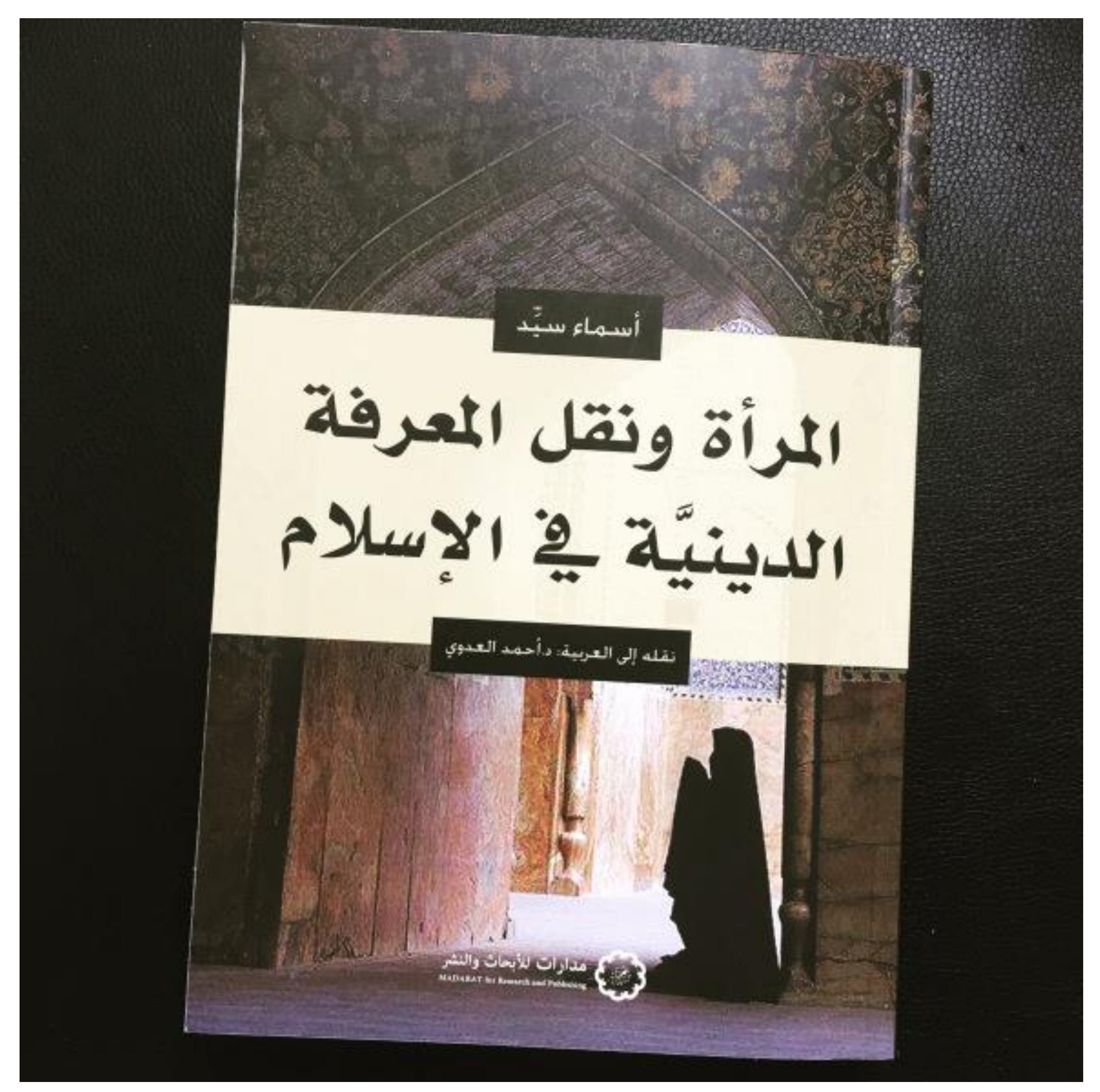
تشجيع تنمية السرد

لا يمكن التقليل من أثر الحكايات على الأطفال "فالصياغة والحكي وإعادة القص تمكن الأطفال من تعلم أشياء عن عالمهم وينعكس ذلك على معرفتهم، فيمكنهم أيضاً ابتكار القصص من معرفة أنفسهم، فيصوغ الأطفال ذاتاً من خلال القصص وينقلون تلك الذات للآخرين". وترى المؤلفة أن إهمال جماليات السرد عند الأطفال يعود لأسباب منها المغالاة في تأكيد التصويب، والتركيز على المعارف البحتة، إما باستدراك الوالدين على الطفل أثناء قصه خطأ نحوي أو غلط معرفي، أو منطقي. وتختم المؤلفة كتابها بالإجابة على سؤال: كيف يمكننا تنمية وتشجيع السرد وابتكار الحكايات عن الأطفال؟، وتتلخص الإجابة في 1- الاصغاء بانتباه. 2- الاستجابة (الانفعال) الحقيقي. 3- المشاركة. 4- تقديم تنويعات من الأجناس الأدبية للطفل. 5- تشجيع استخدام أشكال مختلفة للقصة.

مآلات تدهور اليقين

يطول بحث الإنسان في بعض الأحيان، ويكثر نظره في العلوم، وتأمله في المعارف، ثم لا يخرج من وراء ذلك بطائل، والأدهى حين يكون هذا "الإحباط العلمي" لطالب العلوم الإلهية وعلوم العقائد، وأصول الشريعة، وكلياتها، وما يتبع ذلك من الأنظار في مفصل الشريعة ومقاييسها وتطبيقاتها في هذه الأزمنة المعاصرة. يتيه بين أكوام الخلافيات، وغوامض الكلاميات، ودقائق المعقولات. ويحبط بسبب ضيق النفس، وضآلة الذهن، وعجلة المزاج، ونفاد الصبر. أو بسبب تلوّث المسالك وغبش السبل والاشتغال بالفلسفات والتأويلات القديمة والمحدثة والتفسيرات المدنية والتمحلات "الحضارية" وما إلى ذلك. يسرد ابن تيمية في مواضع عديدة من مرافعاته جملة من الاعترافات والسير الذاتية لأئمة من أهل الكلام والمتفلسفة القدامى، مشيراً إلى مآلاتهم المروّعة نتيجة انحراف أنظارهم عن الحق، ودخولهم في متاهات الرذائل النظرية، فيذكر حكايات عن الشهرستاني والرازي وأبي الحديد والآمدي والخونجي وغيرهم، ويقول أن "أكثر الفضلاء العارفين بالكلام والفلسفة بل والتصوف تجدهم في [العلم الإلهي] حيارى". ثم يرصد ابن تيمية مآل بعض من هذه حاله، فيقول: أن **كثيراً منهم لما لم يتبين له الحق "اشتغل باتباع شهوات الغي في بطنه وفرجه أو رياسته وماله ونحو ذلك، لعدم العلم واليقين الذي يطمئن إليه قلبه وينشرح له صدره"**. وهذا نموذج إنساني متكرر، وإن كان بكيفيات متنوعة ومتفاوتة، فأنت ترى بعض من فقد يقينه باعتقاد الحقّ، وكثرت في نفسه الشبهات وتعاظمت الشكوك والريب فلم يطق أن يغالبها ولم يمكنه مفارقة ما هو عليه لبقايا فطرة وانتماء، فتراه منغمساً في ملذاته، وقد استولى عليه الولع بالجماليات والكماليات، وسائر الملاهي، فغلبة الشكوك وترهل اليقين في القلب تضعف الجوارح عن القيام بالواجب، وتضني الروح لفقد حلاوة الإيمان. والعقائد أساس لبناء المعنى من الوجود، وهي ما يعزي في ترك الملهيات واجتناب الإغراءات، فإذا ذبل كل ذلك وشحب لون الحقيقة أمست اللذة الحاضرة الفورية الحسية هي اليقين الوحيد المتبقي، بل وصُيّرت هذه العلوم الشريفة وما سواها من العلوم الدنيوية لتكون وسائل موصلة لتحصيل المناصب واكتساب الأموال، وتتبع لذائذ الجسد ومرفهات الحياة ومتعها العابرة.

المرأة ونقل المعرفة الدينية في الإسلام – أسماء سيّد



تقدّم الباحثة الأمريكية من أصول هندية أسماء سيّد –أستاذة الدراسات الإسلامية في جامعة كاليفورنيا– ما تصفه بـ"أول تحقيق مفصل لرواية النساء للحديث" يعتمد على تحليل التطورات والتغيرات التي أثّرت على التاريخ الثقافي والاجتماعي لنقل المسلمات للحديث في التاريخ الإسلامي، وذلك عبر ما يقارب العشرة قرون، من القرن الأول حتى العاشر الهجري. في **الفصل الأول** تحدثت الباحثة عن الصحابيات وأمهات المؤمنين، ودورهن المشهود في نقل الحديث، وعلى رأسهن العلم الأشهر عائشة رضي الله عنها. وفي **الفصل الثاني** انتقلت للحديث عن التابعيات، وهنا ترصد تراجع الحضور النسائي في نقل الأحاديث –استناداً للمصادر الحديثية وكتب التراجم المعروفة– وذلك منذ النصف الثاني من القرن الثاني الهجري وحتى النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، ويعود تقلص الفرص المتاحة للمرأة للمشاركة في رواية الحديث بحسب الباحثة إلى "*تطور المعايير في مجال الحديث*، حيث

تعلق الأمر باستنباط الأحكام. كما اشتملت هذه التطورات على التركيز المتزايد على الدراية، وحتمية لقاء الرواة وجهاً لوجه، وازدياد شعبية الرحلة في طلب الحديث''، في حين تعذر ذلك على المرأة لحرمة سفرها بلا محرم. وهنا فنّدت الباحثة الأوهام النسوية المتكررة في هذا الموضوع، فقد اتفقت معظم الدراسات النسوية على أن انتقال المجتمع الإسلامي من مرحلة الثقافة القبلية إلى مرحلة ''الإمبريالية'' والتأثر بالعناصر الثقافية القادمة من البيزنطيين أو الساسانيين..الخ أسهما في معاناة النساء وانتكاس مكانتهن وحرياتهن، وترى المؤلفة أن هذه التفسيرات لا تنطبق بحال من الأحوال على مجال نقل الحديث. وفي **الفصل الثالث** تعود الباحثة لترصد الصعود المتزايد للمحدثات في ما بعد فترة الركود، أي ما بعد النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، وذلك بسبب انتقال الرواية الحديثية إلى القبول الواسع بالصيغ المكتوبة (الإجازة والمناولة وغيرها) مما سهّل على النساء تلقي الحديث ونقله، وأيضاً بسبب صعود الأسر أو البيوتات العلمية، ودور شبكات القرابة بين العلماء التي تتوارث العلم والرواية والفقه والأدب، إما بتأثير العلماء الآباء على بناتهم، أو بزواج المحدثات والعالمات من علماء وما إلى ذلك. ويقدم الفصل كريمة المروزية ت‍وفاطمة الدقاق ت‍رحمهما الله كنماذج تطبيقية لهذه الحقبة التي شهدت صعود 480 463 المحدثات وذيوع شهرتهن. وفي **الفصل الرابع** تؤكد الباحثة ما تسميه النجاحات الباهرة التي حققتها المحدثات في الفترة ما بين القرن الرابع والتاسع الهجري وهي مرحلة الذروة في الفترة محل الدراسة، وتحلل ظروف هذا الازدهار بالاستناد إلى سير وتراجم شهدة الكاتبة ت‍وزينب بنت الكمال ت‍وعائشة بنت محمد ت 816 ،740 ،574 .رحمهن الله

وفي **الخاتمة** ترى الباحثة أن دراستها للتاريخ الاجتماعي لرواية المسلمات للحديث تدفعها إلى إعادة النظر والتشكيك في مسلمتين استشراقيتين ونسويتين: (أن الإسلام السني قد حجّم من قدرة المرأة على الحركة (1 والنشاط العام. بل ترى أن معدلات التعليم الديني في دمشق وضواحيها مثلاً في الفترة ما بين القرن السابع والتاسع الهجري تشير إلى أن الحنابلة قد تصدّروا سائر المذاهب بما فيهم الشافعية فيما يتعلق بتشجيع المرأة على تفسير تراجع حضور النساء فيما بعد القرن الأول بالاقتراض من الثقافات الأبوية المجاورة. وقد (2) .التعليم دحضت هذه التفسيرات بكفاءة عبر التحليل الاجتماعي والثقافي الأكثر معقولية واتساقاً مع المعطيات التاريخية، والمستند لمصادر معتبرة كما مضى. وقد أكدت الباحثة على انتقاد العاملين في الحقل النسوي، وحذرت من **السقوط الأيديولوجي في فخ المفارقة التاريخية، والانزلاق لخطر التحليل التاريخي بأثر رجعي بإعادة تأويل** وإن ،"**أفعال النساء في الماضي** "***كي تبدو مجرد انعكاسات للشواغل التي تحركها الخطابات النسوية المعاصرة*** .كانت قد قبلت ببعض افتراضات الإرث البحثي في هذا الحقل

حظي الكتاب بترجمة سلسة وممتازة، كما وفّقت الدار الناشرة في حسن الإخراج الفني للنص.. هذا عرض اختزالي لبعض مضامين الدراسة، بيد أنها تستحق تحليلاً نقدياً مستفيضاً، لا سيما في أسسها النظرية (الأرثوذكسية

بوصفها علاقة سلطة عند طلال أسد، ورأس المال الثقافي والاجتماعي عند بيير بورديو)، وفي بعض دعاويها المجردة أو المستندة إلى محاجحات ضعيفة.

تحليل النظم الدولية- إيمانويل فالرشتاين

تحليل النُّظم الدوليّة

إيمانويل وولرستين

ترجمة: أكرم علي حمدان

مـركـز الجـزيـرة للـدراسـات
ALJAZEERA CENTER FOR STUDIES

اشتهر عالم الاجتماع إيمانويل والرشتاين بنظرية كبرى في الأنساق العالمية أو النظم الدولية، طوّرها في عدة مجلدات ابتداء من عام 1975، والتي تهتم بوصف تاريخ أنظمة العالم الحديث وآلياته، وبناه المعرفية. بعد اشتغاله في هذا المجال لأكثر من ثلاثين عاماً يضع والرشتاين في هذا الكتاب المختصر (يقع في أقل من 130 صفحة) خلاصة نظريته وملخص أبحاثه الكثيرة. يقع الكتاب في خمسة فصول. **الأول** يعرض لتاريخ نشأة أفكار تحليل النظم والأنساق التاريخية الحديثة، والتي بدأ تداولها باعتبارها منهجية جديدة لدراسة الواقع الاجتماعي منذ سبعينيات القرن المنصرم. ويشرح في هذا الفصل باقتضاب ظروف تكون العلوم الاجتماعية الحديثة، وعلاقتها بالتاريخ، ودور تكوين الدول القومية الحديثة في مفاهيم الحقل، ثم أشار للتحديات التي واجهت موضوعات علوم الاجتماع في أعقاب عام 1945، بسبب صعود الولايات المتحدة كقوة عظمى، وانتشار اضطرابات العالم الثالث، وتوسع النظام التعليمي الجامعي من حيث الكليات والطلبة والجامعات، وقد أثّرت هذه التحولات في تركيبة المعرفة التي نشأت خلال السنين المائة أو المائة والخمسين الماضية، كما يقول. وكان من نتائج هذه التحديات والتحولات التمهيد لأربعة نقاشات أساسية جرت ما بين 1945 و1970 ساهمت في ميلاد حقل "تحليل النظم أو الأنساق العالمية"، وهي مفهوم المركز والأطراف، ونظرية النمط الآسيوي للإنتاج عند ماركس، وجدالات الأكاديميين حول ظروف وحيثيات الانتقال من الإقطاعية إلى الرأسمالية في تاريخ أوروبا، والنقاش الحاد حول تاريخ الكلي وأطروحة مدرسة الحوليات الفرنسية. وقد ***استند الحقل الجديد لثلاث أفكار نقدية أساسية، هي استبدال الدولة القومية بالنظم الدولية كوحدات للتحليل، والإصرار على دراسة الظواهر الممتدة في الحقب التاريخية الطويلة كما نظّر لها المؤرخ الفرنسي المعروف فرنان بروديل ت 1985، واعتماد منهجية توحيد الحقول المعرفية، وتجاهل الفروق التقليدية بين العلوم الاجتماعية (التاريخ، الاقتصاد، السياسة، الاجتماع) وضمها داخل إطار تحليلي واحد***. وتعرّض الحقل الجديد لنقودات صارمة أشار المؤلف لبعضها في آخر الفصل ودافع عن أطروحته. كُرّس **الفصل الثاني** لتلخيص أطروحة المؤلف الرئيسية والتي تنظر للنظام الدولي الحديث باعتباره اقتصاداً عالمياً رأسمالياً، وقد شرح الفصل ظروف تكوّن هذا النظام الذي نشأ أولاً في القرن السادس عشر، وتشكلاته اللاحقة، ثم يواصل في **الفصل الثالث** الحديث عن نشأة الدولة الحديثة وتطورها، وذلك بالتركيز على مفهوم "السيادة"، وعلاقة الدولة بالسوق، والقومية والاستعمار. وفي سياق حديثه عن تضخم سلطة الدولة الحديثة، قال:

أحد التوجهات العلمانية للنظام الدوليّ الحديث منذ بدايته (علـــى الأقـــل حـــتى سبعينات القرن العشرين كما سنرى لاحقًا) كان تحقيق زيادة بطيئـــة وثابتـــة في السلطة الحقيقية للدولة. إذا ما قارنّا السلطة الحقيقية (القدرة الفعلية على فـــرض تنفيذ القرارات) التي حازها لويس الرابع عشر، ملك فرنسا (الذي تولّى الحكم ما بين 1661-1715) والذي يُعد في العادة رمز السلطة المستبدة، مقابل، على سبيل المثال، سلطة رئيس وزراء السويد في عام 2000، سنرى أن الأخير تمتع بقدر أكبر من السلطة الحقيقية في السويد في عام 2000 عن تلك التي حازها الملك لويس في فرنسا في عام 1715.

وفي **الفصل الرابع** ينتقل للحديث عن الأيديولوجيات المؤثرة في النظام الدولي الحديث، وبرامج الإصلاح والثورة وصراعاتها، ثم دمجها أخيراً في إطار المواطنة. وفي **الفصل الخامس** يحلل أزمة النظام أو النسق الرأسمالي الحديث، والمؤلف يعتقد أننا نعيش الآن في فترة انتقالية تتسم بالتقلب والصراع الكبير، والتي قد تستمر كما يرى لمدة 25-50 سنة، ولذا فمن الضروري ''أن نفهم ما يجري حولنا. وأن نحدد كيف نتصرف في الوقت الحاضر''. لابد من التنبيه للجذور الماركسية العميقة في أطروحة والرشتاين، والتي أشار لها سعود الشرفات في مقالة ''*الجذور الماركسية في نظرية فالرشتاين-النظام العالمي الحديث*''. وقد تُرجم مؤخراً كتاب والرشتاين ''***نهاية العالم كما نعرفه***'' عن هيئة البحرين بترجمة جيدة لفايز الصياغ، وهو يحتوي على شروحات إضافية، وتحليلات مستفيضة في ذات السياق الذي يعمل داخله، لا سيما تشكلات النظام الدولي الحديث، وأزمات العلوم الإنسانية والمعرفة الاجتماعية الحديثة. ومن المهم للباحث والمحلل والقارئ المهتم العناية بالاطلاع على هذه الأطروحات

الكلية، واسعة الخطوة النظرية، لتحسين تصوراته عن المجريات، ومنع الانخراط المبالغ فيه في تفاصيل النقاشات والأحداث التي تغيّب الرؤية الشمولية، وتغفل الأنظمة البنيوية الساكنة والراكدة داخل الإطار الزماني الحديث.

في الطريق إلى مجتمع "الصفوة"

لاحظ باحثون في دراسة منشورة عام 2010 بعنوان «التعبير عن مكانة البضائع الفاخرة: دور أهمية العلامة التجارية» أن حقائب اليد التي تحمل علامة بارزة وواضحة جداً من علامات أمثال Gucciأو Vuitton تكون أقل سعراً، في حين أن الموديلات من نفس الماركة والتي تكون العلامة التجارية عليها صغيرة أو غير واضحة أو حتى غائبة تكون الأعلى سعراً، وهنا نتساءل لماذا؟ وكيف نفهم ذلك !

اكتشف الباحثون أن لكل موديل نوع معين من العملاء/المشترين، وقد اقترح البحث تصنيفهم إلى :

— **صفوة المشترين**: والذين يملكون الثروة التي تمكنهم من بذل 12 ألف يورو مثلاً في حقيبة يد، وعادةً يكون دافع هؤلاء هو الاعتراف بهم وقبولهم في مجتمع الصفوة/الأثرياء، فهدفهم الاقتراب من الذين يشبهونهم، وهم بالطبع قادرين على التعرف على العلامة التجارية من خلال موديلها ونمطها من غير الحاجة لظهور العلامة التجارية .

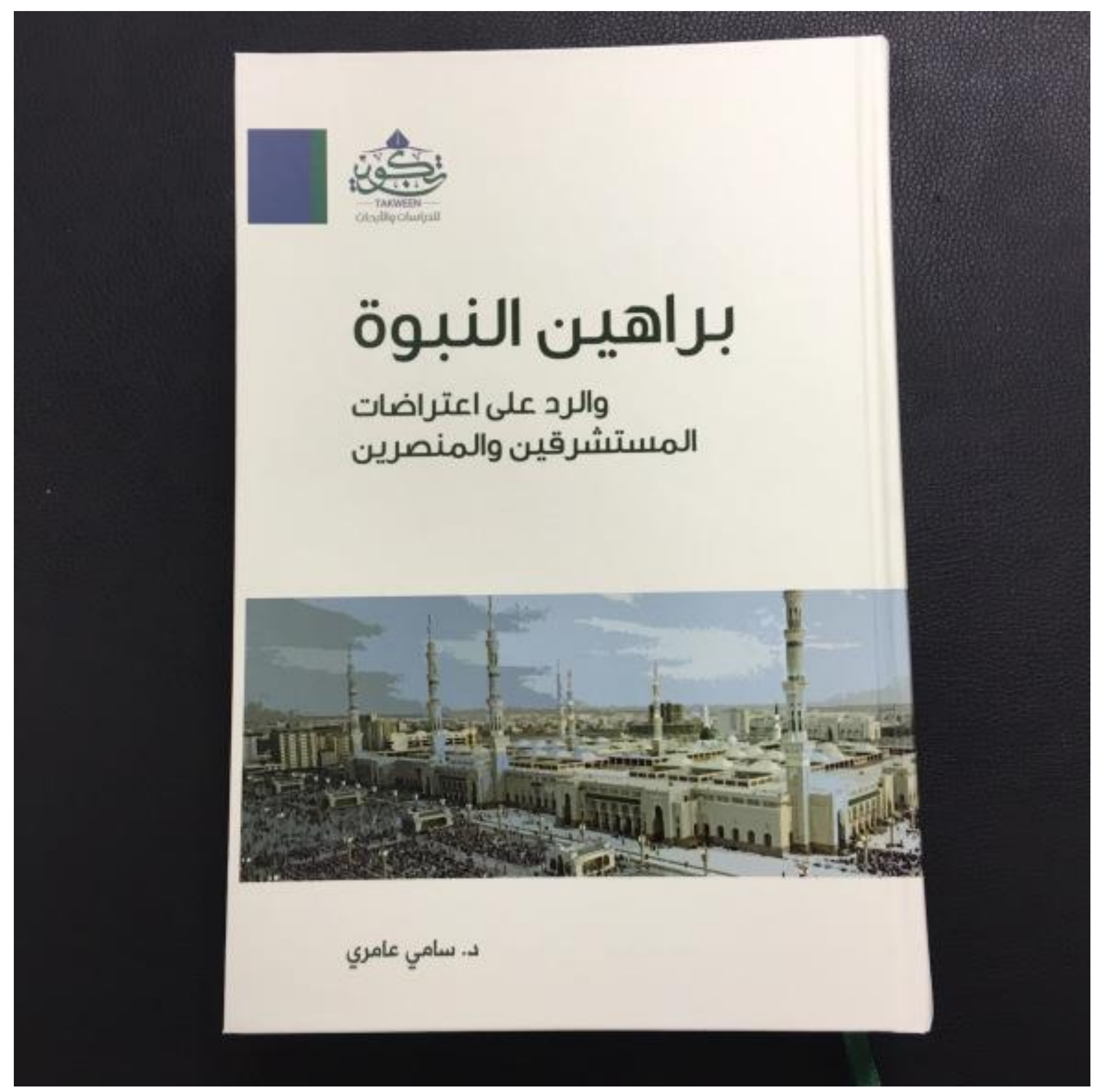
— **الوصوليون**: وهم من يملك القدرة المالية لكنهم حديثو العهد بالثراء مقارنة بـ"الصفوة"، ولذلك فهم يفضّلون العلامة التجارية الواضحة، وهدفهم أن يُظهروا للأقل منهم مادياً أنهم قادرون على شراء هذه الماركات الشهيرة، فهم يهتمون بالتأكيد على تميزهم عن الطبقة الأقل ثراء، والتي كانوا ينتمون إليها حتى وقت قريب .

— **المتصنعون**: وهم الذين يرغبون بالانتماء للطبقات الميسورة، لكن إمكاناتهم المادية لا تتيح لهم ذلك، فيهمّهم في المقام الأول إبراز العلامة التجارية كالوصوليين، إلا أنهم لا يستطيعون سوى شراء الماركات المقلّدة لا الأصلية، فهم يتظاهرون بالانتساب لطبقة أخرى أمام أقرانهم لأغراض تفاخرية واستعراضية .

هل يمكن تجريد أنماط سلوكية بالاستناد لهذا التحليل في سبر آليات الصعود الاجتماعي؟ ربما .

في مسيرة الرغبة بالصعود الاجتماعي ونيل الاعتراف داخل فئة محددة، مثلاً فئة العلماء أو الأطباء أو المهندسين أو الروائيين أو غيرهم، تجد الصفوة لا تهتم إلا بكسب اعتراف المجموعة التي تطمح إلى الانتساب إليها، وذلك بالاهتمام بخفايا السمات والإمكانات التي تتمتع به تلك الفئة المراد نيل اعترافها، من غير الحاجة للتظاهر والتزييف. أما الوصوليون (ويمكن أن نسميهم بالأنصاف: أنصاف العلماء، أنصاف الأطباء..الخ) فهم يهتمون بالمظاهر والطقوس والتقاليد داخل "الجماعة العلمية" أو الفنية أو غيرها، مع تحصيل بعض التأهيل الأولي المشابه لتأهيل الصفوة، والحرص على تضخيمه وتزويقه، لإثبات تفوقهم على من دونهم، من غير الاهتمام بكسب اعتراف "الصفوة". أما المتصنعون فهم نسخة من الوصوليين إلا أنهم نسخة ركيكة ومقلدة، لا تتوافر على الحد الأدنى من التأهيل المناسب للطبقة التي تتظاهر بالانتساب لها، وتكتفي بالتمسك بالمظاهر الفارغة، للفت انتباه العامة بأي ثمن.

براهين النبوة–د.سامي عامري



يقدم الدكتور سامي عامري أطروحة موسعة يراعي فيها ''طرافة القالب وحداثة المضمون'' لتدعيم براهين النبوة، والمنافحة عن ثبوتها. وقد انقسم الكتاب في ثلاثة أبواب، الباب الأول وهو مدخل لاختبار صدق الإسلام، وتحدث فيه المؤلف عن الحاجة للنبوات، وناقش المذهب الربوبي، وعرض أبرز مشكلاته الأخلاقية والوجودية، ثم تحدث عن المعجزة، وفنّد أطروحتي ديفيد هيوم وباروخ اسبينوزا بخلاصات نقدية رصينة.ثم انتقل في الباب الثاني لبيان دلالة السيرة على نبوة النبي ﷺ تبعاً لقول أبي محمد بن حزم رحمه الله:''**لو لم تكن له معجزة غير سيرته ﷺ لكفى**''، وذلك (بدلالة (3)بدلالة كمال السيرة الأخلاقي، و (2)بدلالة حفظ سيرته مفصّلة ﷺ، و (1 بدلالة مآل الدعوة الإسلامية وآثارها في العالم (التوحيد، النقد الكتابي، المنهج (4)المعجزات المادية المتواترة، و .(التجريبي، حقوق المرأة

وعقد الباب الثالث لبيان دلالة القرآن على نبوة النبي ﷺ، وذلك من حيث (كون (2)الإعجاز البلاغي، و (1 الإعجاز (3) القرآن ظاهرة سماوية لا بشرية بدلالة نظامه الداخلي وبنيته المفهومية والموضوعية، ومن حيث الإعجاز بخبر أهل الكتاب مع استحالة (4) بالإخبار بالمغيبات وسرد لذلك 29 مثالاً من القرآن، ومن حيث العلم بذلك من غير طريق الوحي، كما تؤكد الأبحاث الكثيرة بأن العربية لم تعرف ترجمة للكتاب المقدس قبل البعثة، وقد شرح المؤلف ذلك باستفاضة ماتعة، وأتبع ذلك بدراسة تطبيقية للإعجاز الغيبي في قصة يوسف عبر مقارنتها بالقصة نفسها في سفر التكوين، وأثبت عبر 50 وجهاً مقارناً خلو النص القرآني من الأخطاء التاريخية والعلمية والتناقضات التي في سفر التكوين، مع التناسق والانسجام مع الرؤية التوحيدية إلى جوار المحافظة على (7) في حقيقة النبوة، ومن حيث (6)إعجاز القرآن في حقيقة الألوهية، و (5) النظم المعجز. ومن حيث الإعجاز العلمي، وهذا (10)الإعجاز التاريخي، و (9)إعجاز المنظومة الأخلاقية، و (8)الإعجاز التشريعي، و الفصل غير محرر، وفيه مواضع محل نظر لم أستسغها علمياً، كذكره للانفجار العظيم في سياق بيان إعجاز آية فصلت، والانفجار العظيم مجرد نظرية كما هو معروف، كما أنه ينقل عن أبحاث الإعجاز المتداولة وشهادات شفهية يرويها بعض الدعاة يصعب الثقة بها من ناحية الفهم لا الأمانة (يمكن مراجعة: "الإعجاز العلمي إلى .(أين؟" في موقع د.مساعد الطيار هنا

وبالعموم فالكتاب يرتكز في جملة فصوله على النقاش المقارن لليهودية والمسيحية وكتبهم المقدسة لإثبات تفوق الشريعة والسيرة والقرآن، مستعيناً بالمصادر الأصلية وأهم الأبحاث الغربية ما أمكنه ذلك، وقد أجاد في ذلك وأفاد، مع اتساع الكتاب فهو يقع في أكثر من صفحة، ومن المفيد اختصار الكتاب وتقريب مادته لمن لا يصبر 600 .على قراءة الكتب الكبيرة

تاريخ علم النفس الحديث- دوان شولتز

ثمة طريقتان لتناول التطور التاريخي لعلم النفس الحديث: (1) طريقة شخصانية، وتعزو هذه الطريقة التحولات والتغيرات والتطورات في تاريخ العلم إلى إسهامات علماء وأفراد موهوبين. و (2) طريقة طبيعية Naturalistic وتعزو ما يطرأ على تاريخ العلم إلى طبيعة السياق الثقافي والحضاري الذي يجعل الثقافة السائدة ترحب ببعض الأفكار دون غيرها. وهذا الكتاب يعرض لتاريخ علم النفس الحديث من خلال وجهتي النظر الطبيعية والشخصانية، على رغم من اعتقاد المؤلفين أن السياق الثقافي أو ما يسمى بـ"**روح العصر**" يلعب الدور الأكبر في التحولات والتطورات الطارئة. ولا يمكن تجاهل عوامل أخرى مثل الظروف الاقتصادية، فيمكن -جزئياً على الأقل- عزو تحول بعض تيارات علم النفس الحديث إلى الجوانب التطبيقية إلى البحث عن مصدر رزق وسبل للعيش، فلا سبيل لإقناع السلطة التشريعية في الدول وإدارات الجامعات لزيادة الاعتمادات المالية المخصصة لأقسام علم النفس إلا عبر تقديم الأدلة العملية على قيمة العلم تطبيقياً. كما أثّرت الحروب أيضاً في تطور العلم النفسي بما أتاحته من فرص عمل، فبعد دخول الولايات المتحدة في 1941 -وما صاحبه من انتقال مركز الاهتمام والبحث النفسي لهجرة علماء أوروبا وبزوغ نجم الولايات المتحدة- خصصت الحكومة الأمريكية قسماً لشؤون المحاربين في الجيش الأمريكي، وكانوا بحاجة لأخصائيين نفسيين، وصار هذا القسم أكبر موظف للأخصائيين النفسيين في الولايات المتحدة. ثم تفاقم الأمر بعد ذلك بحيث بالكاد يمكن حصر المجالات التي توظف الأخصائيين النفسيين وتستفيد من خبراتهم، من المستشفيات، إلى شركات الإعلانات والتأمين، ومؤسسات الإنتاج السينمائي، وغير ذلك.

يتتبع الكتاب مسيرة علم النفس منذ البدايات مع ديكارت وآباء الوضعية اوجست كونت ولوك وبيركلي، ثم يظهر دور التطور في علم وظائف الأعضاء على مسيرة البحث النفسي، ثم يتحدث عن التأسيس الرسمي على يد فيلهيلم فونت ت1920، وينتقل لبحث أثر نظرية التطور على العلوم النفسية، والدراسات على الحيوان، ويواصل مع المدرسة الوظيفية، ودور وليام جيمس، والاتجاهات التطبيقية، ويرصد بدايات السلوكية مع بافلوف، وتطوراتها مع جون واطسون، ثم المؤسس الثاني للسلوكية سكنر، ويعرج على نشأة التحليل النفسي مع فرويد. *والذي يختلف عن سائر التيار الرئيسي في تاريخ علم النفس من حيث الهدف والموضوع (اللاشعور، الأمراض النفسية، السلوك غير العادي) والمناهج (الملاحظة الإكلينيكية)، ويؤكد الكتاب أن أعمال فرويد لم تكن صدمة للمجتمع في ذلك العصر -كما في التصور الشائع- بل كان المناخ العام مهيئاً على الأغلب لهذا النوع من الطرح في النظرة للجنس.* ثم يعرض الكتاب لتطورات ما بعد التأسيس في التحليل النفسي عند آنا فرويد، وكارل يونج، وألفرد آدلر، وتطورات علم النفس الإنساني مع إبراهام ماسلو، وكارل روجرز نتيجة للتحول في روح العصر مع اقتراب

ستينات القرن المنصرم، والذي بات ينفر من المكننة الزائدة والمادية المفرطة للحداثة الغربية، وقد توسع هذا المد حتى تشكل اتجاه جديد من بداية هذا القرن سمي بعلم النفس الإيجابي وهو يحظى بشهرة الآن. ويعرض الكتاب أخيراً لبعض التطورات المعاصرة وعلى رأسها بروز الاتجاه المعرفي في علم النفس، ودخول العلوم العصبية في الدراسات النفسية، وظهور الاتجاه التطوري في علم النفس. ميزة الكتاب الأساسية تكمن في المزج الممتع بين العرض السيري لرواد الدراسات النفسية ممزوجاً بأطروحاتهم النظرية والعملية، في إطار النسق التاريخي والمشهد الثقافي العام، مع تقديم النقد الموجه للاتجاه المختلفة.

الكتاب مليء بالأفكار، ولكن مما شدني بصورة خاصة العلاقة الوثيقة التي تظهر أحياناً بين السير الذاتية للعالم أو المحلل النفسي وبين نظرياته ودراساته "الموضوعية" في المجال، فمثلاً حين خسر والد جوليان روتر – صاحب نظرية التعلم الاجتماعي – في الكساد العظيم تجارته، وعانى مع والديه ظروفاً صعبة، كتب لاحقاً مبيناً أثر تجربته الشخصية على نظريته:"**بدأ داخلي شعور دائم بالظلم الاجتماعي، وأمدني ذلك بدرس قوي حول كيف يتأثر السلوك والشخصية بالظروف الموقفية**". وكذلك يظهر بوضوح تأثير علاقة ابراهام ماسلو المتوترة والصدامية مع والدته –حتى أنه لم يحضر جنازتها حين ماتت– على نظرياته، وهو يعترف بالقول: "*فحوى فلسفة حياتي، وكل بحوثي وتنظيري لها جذور في الكراهية والنفور من كل شيء كانت تمثله [أمي]*" .

وكذلك كما يقول المؤلفين"***كان يونج منعزلاً عن الأطفال، وقد انعكس ذلك على اختياره للوحدة في نظريته من ناحية تركيزه على النمو الداخلي بدلاً من العلاقات الاجتماعية. والعكس صحيح بالنسبة لفرويد حيث اهتم بالعلاقات البين–شخصية لأن طفولته لم تتسم بالوحدة والانطواء***". ويأتي المثال البارز مع صاحب نظرية "عقدة النقص" المعروفة ألفرد آدلر، الذي لا يجد غضاضة من القول:"من يعرفون أعمالي سوف يرون بسهولة كيف تتوافق حقائق طفولتي مع الأفكار التي أعبر عنها". ومرةً أخرى يؤكد المؤلفين أن "ما عانت منه المحللة النفسية كان هورني ت1952 من افتقاد حب الوالدين قد أسهم في نظريتها التي سمتها **القلق الأساسي**، والتي تعني كما تكتب (الشعور بالعزلة وقلة الحيلة لدى الطفل في مواجهة عالم عدواني محتمل) وهو ما يعّبر عن مشاعرها في مرحلة الطفولة".

وقد كنت نشرت مقالة سابقة بعنوان "الرحلة من الذات إلى الموضوع" لمناقشة هذه الفكرة تحديداً.

نشوء الرواية الحديثة



1))

يتساءل البعض –وهو سؤال متكرر بصورة مملة– ويبدي انزعاجه من ندرة مراكز الأبحاث في العالم العربي، وعن أسباب تفوق الرواية المترجمة –الغربية تحديداً– على الرواية العربية عموماً، وعن غياب مؤسسات سياسية واقتصادية معينة في بلداننا، أو تيارات فكرية أو فلسفية أو أدبية بعينها..الخ. تستند أكثر هذه المطالبات عادةً إلى مغالطة –يتوهم أنها بدهية– تعتقد أن تلك المؤسسات والبرامج والسياسات والتيارات ليست سوى نتاج طبيعي لأي مجتمع أو حكومة حديثة زمنياً أو معاصرة، أي أن ما ينقصنا هو مجرد الإرادة السياسية لتحقيقها، أو التساند الطوعي للقيام بأعبائها، وأحياناً الملاءة المالية والكفاءة التنفيذية. وهذا التصور المسطح يجهل ويتجاهل السياقات التاريخية، والملابسات الثقافية، والاقتصادية، والتداعيات الدينية والفلسفية، التي وفّرت الشروط الأساسية لقيام تلك المؤسسات والمراكز والتيارات وغيرها، فهي نتيجة لا أقول تطور بل نتيجة لتوافر مصفوفة من العوامل والتحولات التاريخية المتنوعة، ونتيجة لتتابع أجيال متوالية وجماعات وروابط متعددة تداعت بطرق معقدة لتكريس ونبذ وإرساء جملة من البنى الاجتماعية والسياسية التي استقبلت الأشكال الحديثة للسلوك والفكر والأنظمة، وهذه السياقات التاريخية لم تحدث عبر فورات دراماتيكية أو قفزات خارقة، كما قد توهم الصياغة المقننة في كتب تواريخ الأفكار والبنى، بل عبر تسلسل زمني ممتد، ولذلك يكثر الجدل عن أوائل نشوء التيارات الفكرية الكبرى والمؤسسات الاقتصادية والسياسية وما إلى ذلك لكون إرهاصات التحولات التاريخية بعيدة الجذور في البنى الاجتماعية

والثقافية، وفي الذهنيات الواعية. و لا أعني بهذا نفي مشروعية الأسئلة المشار لها، لكن أقصد للفت الانتباه للظروف التاريخية المصاحبة للعمل الإنساني، وهي ظروف في كثير من الأحيان يستحيل استيرادها، أو اختراعها، بل هي تسير بمنطقها الذاتي، وفق السنن الإلهية والتقدير الرباني الحكيم، كما ألفت النظر أيضاً لضرورة التحرر من سلطة النموذج الحديث ومنتجاته الفنية، ووضعه في سياقه التاريخي الذي يخفف من وهجه الدعائي، ويعقّد من آليات استنساخه، واستنباته في بيئات مغايرة.

(2)

سأشير فيما يأتي إلى لمحات مختزلة عن الظروف التي ساهمت في نشوء وترعرع الرواية الحديثة في القرنين السابع والثامن عشر، في إنجلترا تحديداً، كما يراها **إيان واط** في كتابه ''**نشوء الرواية**''. وعلى الرغم من كون الكتاب يتحدث عن رقعة جغرافية محددة، إلى أن مادته الأساسية البارعة أقرب لأن تكون تأريخاً لجملة من تطورات الوعي والبنى الاجتماعية والاقتصادية في الغرب الأوربي الحديث، بالاستناد لتاريخ الأدب والرواية. وهو مرجع هام للقارئ والباحث في هذه الشؤون. يمكن الحديث أولاً عن عمق أثر التحول الاجتماعي والسياسي نحو ''الفردانية'' والتي تعني أن المجتمع الحديث برمته محكوم بفكرة الاستقلال الفعلي لكل فرد عن بقية الأفراد، والتخلي عن التقاليد الماضية في العلاقات والولاءات القديمة للعائلة والكنيسة وغيرها، وقد تولد هذا المنحى الجديد في المجتمعات الغربية الحديثة بتأثير: نشأة الرأسمالية وذيوعها، وانتشار البروتستانتية بأشكالها الكالفينية والبيوريتانية/الطهرانية.

(3)

يأتي المال والاقتصاد كأحد العوامل الأساسية ضمن ظروف نشأة الرواية، فمنذ القرن الثامن عشر بدأ يحقق الناشرون اللندنيون خاصة حضوراً مالياً، وشهرةً اجتماعية، وأهمية أدبية، فقد تحكّموا بل واحتكروا قنوات الرأي التي تمثّلت حينها في الصحف والمجلات ونحوها، ومن ثمّ احتكروا الكُتّاب، وأضحوا يمثلون دور الوساطة بين المؤلف والقرّاء، وبين المؤلف وصاحب المطبعة، وقد حدث ذلك بسبب يعود -جزئياً- إلى أفول المحسوبية الأدبية لدى البلاط والنبالة، وكان لذلك كله الأثر البالغ، فقد أبدى عدد من النقاد آنذاك انزعاجهم أو رصدهم المجرد على الأقل لهذه التطورات، فعبّر أحدهم عام 1725 بالقول أن الكتاب قد صارت فرعاً هاماً من التجارة الإنجليزية، فالناشرون هم أرباب العمل، والمؤلفين والكتّاب هم العمّال. وأشار آخر إلى الأسى الشديد الذي يعتريه بسبب ''*تلك الثورة المشؤومة التي حوّلت الكتابة إلى حرفة يدوية، وحوّلت الناشرين إلى أصحاب مؤسسات وصرافي رواتب لرجال نبوغ*'' *مما أدى لانحطاط المعايير الأدبية*، وترويج الأعمال التافهة لأجل مراكمة الأرباح. وقد اعتبرت الرواية -حينها- وعلى نطاق واسع مثالاً نموذجياً للنوع المغشوش من الكتابة الذي يسمسره الناشرون

لجمهور القرّاء. ويشكك إيان واط في دور الناشرين ذلك الوقت المزعوم لحث المؤلفين على كتابة الروايات. ولكن لدينا بعض الدلائل على دور الناشرين في تطور التجديدات التقنية للشكل الأدبي الجديد المسمى بالرواية، وذلك يتمثل في اتسام الرواية الحديثة بالتفصيل المسهب في الشرح والوصف، وقد بات الإسهاب في الكتابة لدواعي مادية تهمة نوعية شائعة جداً في أوائل القرن الثامن عشر. وقد شجّع المؤلف على الإسهاب الكتابي اعتبارات معينة منها: أن الكتابة الواضحة تماماً، والمتصفة بالحشو والزيادة تساعد الجمهور محدود الثقافة على الفهم. وأيضاً: لكون الناشر وليس الزبون هم من يكافئه أصبحت السرعة والغزارة ميزتين اقتصاديتين بارزتين. كما لا ينكر دور الناشرين في تحقيق الاستقلال الواضح للمؤلفين عن التقليد النقدي الكلاسيكي، وهذه المساعدة في الاستقلال تعد نتيجة غير مباشرة لدور الناشر في إبعاد الإنتاج الأدبي عن سيطرة المحسوبيات وجعله تحت سيطرة قوانين السوق، فلم يعد هدف الكاتب الأساسي إرضاء الزبائن والنخبة الأدبية.

(4)

لقد تفاقم التخصص الاقتصادي للمهن والوظائف العامة والخاصة بفعل الرأسمالية، وهذا التخصص تزامن مع تراخي البنية الاجتماعية وتقلّص تجانسها، ومع تراجع النظام الاستبدادي القرسطوي، مما زاد من حرية الفرد في الاختيار. وتقسيم العمل/التخصص (أ) عاظم من عدد الفروق الدالة في الشخصية والموقف والتجربة الحياتية المعاصرة التي يمكن للروائي أن يصورها. (ب) ومن جهة أخرى فالتخصص الاقتصادي يوفر للرواية جمهورها من خلال تزايد وقت الفراغ، وتعكس التقارير في تلك الحقبة عن تغيّر اقتصادي هام يتعلق بالنساء، فالواجبات المنزلية القديمة من غزل وحياكة وخبز وتخمير وشموع وصابون وغيرها لم تعد ضرورية، لأن معظم هذه الحاجيات الأساسية صارت تصنع خارج المنزل، ويمكن شراؤها من الحوانيت والأسواق، لا سيما في لندن ومحيطها والمدن الكبيرة، كما يسجل أحد الكتّاب عام 1694 أنه "حتى بين الناس العاديين قلّما ترك الأزواج لزوجاتهم أن يعملن"، وكل هذا يفسّر الدور المتزايد الذي لعبته القارئات في هذا الجمهور. وقد ***وصف البعض التغيّر الذي أصبح للمرأة بفضله مكانة رئيسية في جمهور الأدب بأنه أهم تغيّر في تاريخ الأدب الغربي***. وقد أدى ذلك بطبيعة الحال إلى ميل الناشرين للتوجّه إلى جمهور النساء بصورة خاصة. وبعد استعراض المؤلف لجمهور ذلك الوقت من القرّاء أكد أنه برغم توسع الجمهور الكبير إلا أن ذلك لم يتجاوز أصحاب الحرف والحوانيت باتجاه أسفل السلم الاجتماعي، فتزايد الجمهور جاء أساساً من الجماعات الاجتماعية المزدهرة باطراد والمشتغلة بالتجارة والصناعة، وهذا تغيّر هام، فقد تحول مركز ثقل جمهور القرّاء إلى موقع تحتل فيه الطبقة الوسطى مركزاً مهيمناً للمرة الأولى. وقد كان لذلك آثاره، فقد زادت الأهمية النسبية لأولئك الذين رغبوا في أشكال من التسالي الأدبية، وإن لم تحظ باحترام رجالات الأدب، فالقراءة لأجل المتعة والتسلية أخذت حيزاً من الاهتمام في القرن الثامن عشر أكثر مما مضى (ج) ويشير

باحث آخر إلى أن التقسيم المتقدم للعمل يجعلنا ''نصبح أكثر نفعاً كمواطنين، ولكن يبدو أننا نفقد كمالنا كبشر، فالتنظيم التام للمجتمع الحديث يقتل إثارة المغامرة، وفرصة الجهد المستقل'' ويقول أن تخفيف هذا الوضع يجب التماسه في الصحيفة والرواية.

(5)

وفي الحقل الفلسفي نجد التجريبيون الانجليز في القرن السابع عشر كانوا فردانيين في تفكيرهم السياسي والأخلاقي وفي تصوراتهم عن المعرفة إلى حد بعيد، فهوبز أقام نظريته السياسية والأخلاقية على التكوين السيكولوجي للفرد المتمركز حول ذاته، وكذلك جون لوك أشاد منظومته النظرية على ثبات حقوق الفرد وعدم إمكانية إبطالها، على النقيض من المنظومات التقليدية للكنيسة والعائلة والملك. وهكذا تحالفت –يقول واط–

''الرواية الحديثة بقوة مع الأبستمولوجيا الواقعية للعصر الحديث من جهة، ومع فردانية بنيته الاجتماعية من جهة أخرى. وفي كل المجالات الأدبية والفلسفية والاجتماعية انزاح تماماً التركيز الكلاسيكي على المثالي والكلي والمشترك، واحتل المحدد المتميز، والمحسوس المدرك، والفرد المستقل بذاته حقل الرواية الحديثة''.

والرواية تقتضي رؤية للعالم -وفق هذا التحليل- تتركّز على العلاقات الاجتماعية بين الأشخاص الفرديين، وهذا إلى جوار دلالته الاجتماعية، فهو أيضاً يشير إلى حالة العلمنة المتزايدة، فالفرد مع نهاية القرن السابع عشر أُعتبر مستقلاً بذاته، أي أنه لم يعد يُنظر له باعتباره ''عنصراً في لوحة يتوقف معناها على أشخاص سماويين''، فالرواية الحديثة تركز على العلاقات الشخصية لأن من له الدور الأرفع في المنصة الأرضية هو الكائنات البشرية الفردية، وليس الجماعات كالكنيسة، أو الفاعلين المتعالين كشخوص الثالوث المقدس، فالرواية كما كتب جورج لوكاش ''**ملحمة عالم تخلى عنه الرب.**''

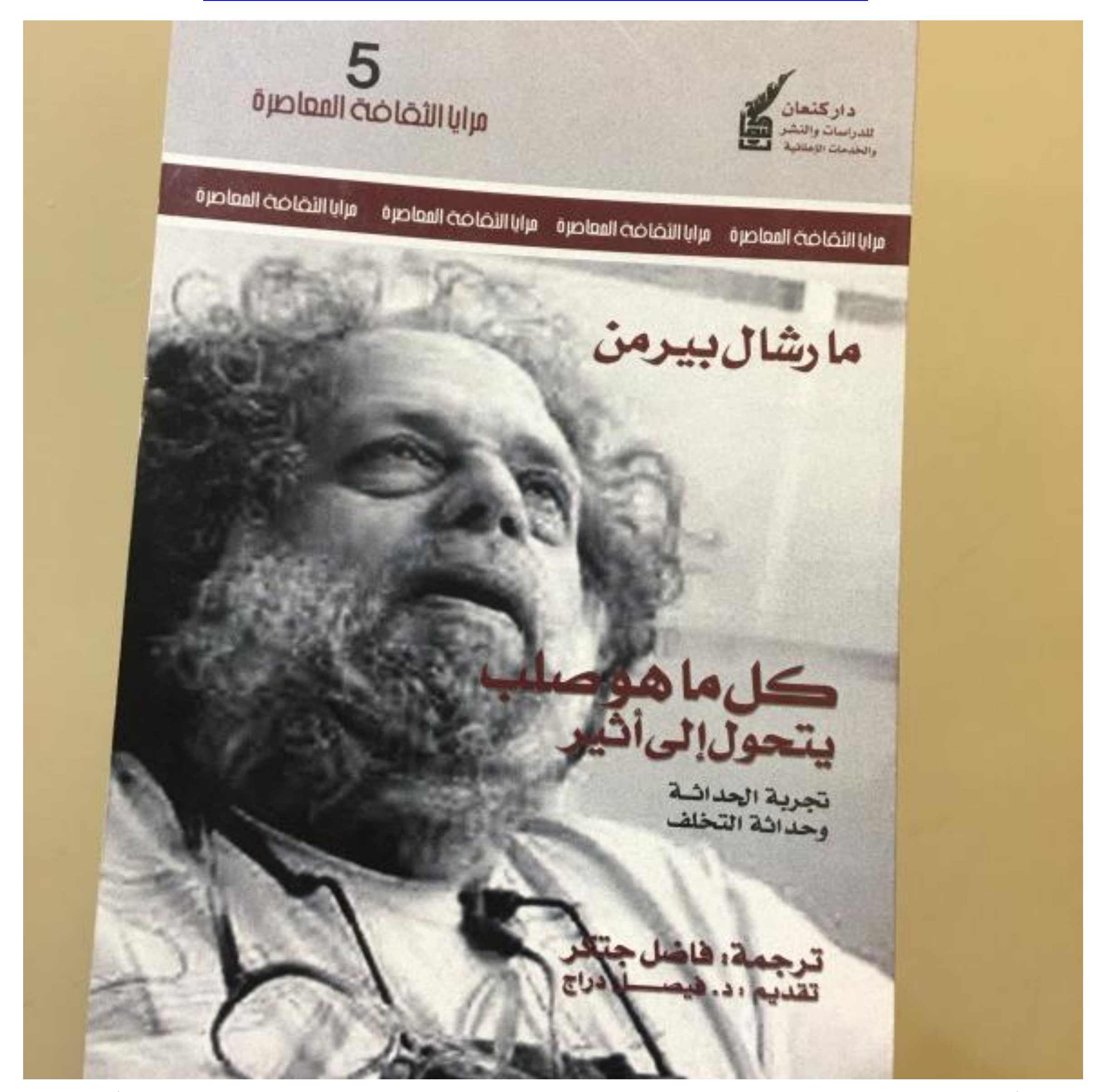
(6)

في جميع أشكال البروتستانتية هناك عنصر مشترك يكمن في تقديم رؤية أخرى للدين والتدين، حيث المؤمن هو المؤتمن على المسؤولية تجاه روحه، بديلاً عن الكنيسة كما في التصور التقليدي، ويهمنا هنا الإشارة لملمحين من ملامح الإصلاح الديني المؤثر في تطور الرواية: *الأول*: الميل إلى نوع من ''دمقرطة'' الرؤية الأخلاقية والاجتماعية، فكل فرد أياً كان مستواه الاجتماعي والطبقي لديه الفرصة لإظهار خصائصه الروحية. *والثاني*: النزوع إلى وعي متزايد بالذات كهوية روحية، فكالفن أعاد بناء النموذج المسيحي من الاستبطان الروحي القصدي ونظمه منهجياً، وجعله الطقس الديني الأسمى لجميع المؤمنين، للكاهن كما لغيره، وفي نيو انجلند كان تقريباً -كما تفيد بعض المصادر- كل بيوريتاني يعرف القراءة والكتابة قد احتفظ بنوع من دفتر اليوميات''. وكما يكشف ماكس فيبر ففردانية كالفن خلقت بين أتباعه ''انعزالاً داخلياً'' لم يسبق له مثيل في التاريخ. وتكمن أهمية هذا النموذج الروحي الذاتي والفرداني بالنسبة لنشوء الرواية من حيث ''***معالجة الرواية للتجربة التي تضارع السيرة الذاتية الاعترافية، وتتفوّق على الأشكال الأدبية الأخرى في تقريبنا من الكيان الأخلاقي الباطن للفرد، وهي تحقق هذا التقريب من الحياة الداخلية للشخصية الرئيسية عن طريق استخدامها -كأساس شكلي- للمذكرات السيرية الذاتية والتي كانت تعبيراً أدبياً مباشراً ومنتشراً عن النزعة الاستبطانية للبيورتيانية عموماً.***''

(7)

بقي الكثير من الملامح الكاشفة عن ظروف نشأة الرواية، والتي تكشف –كما أشرت– إلى تحولات الوعي والتطورات الجديدة في الغرب الأوروبي الحديث بقدر كشفها للشروط المساهمة في نشوء الرواية الحديثة، وقد أشرت إلى بعضها في مقالات سابقة هنا و هنا ، لا سيما ما يتعلق بالتطورات في مجال العائلة والزواج والوعي بالزمن، وغير ذلك.

كل ما هو صلب يتحول إلى أثير– مارشال بيرمان

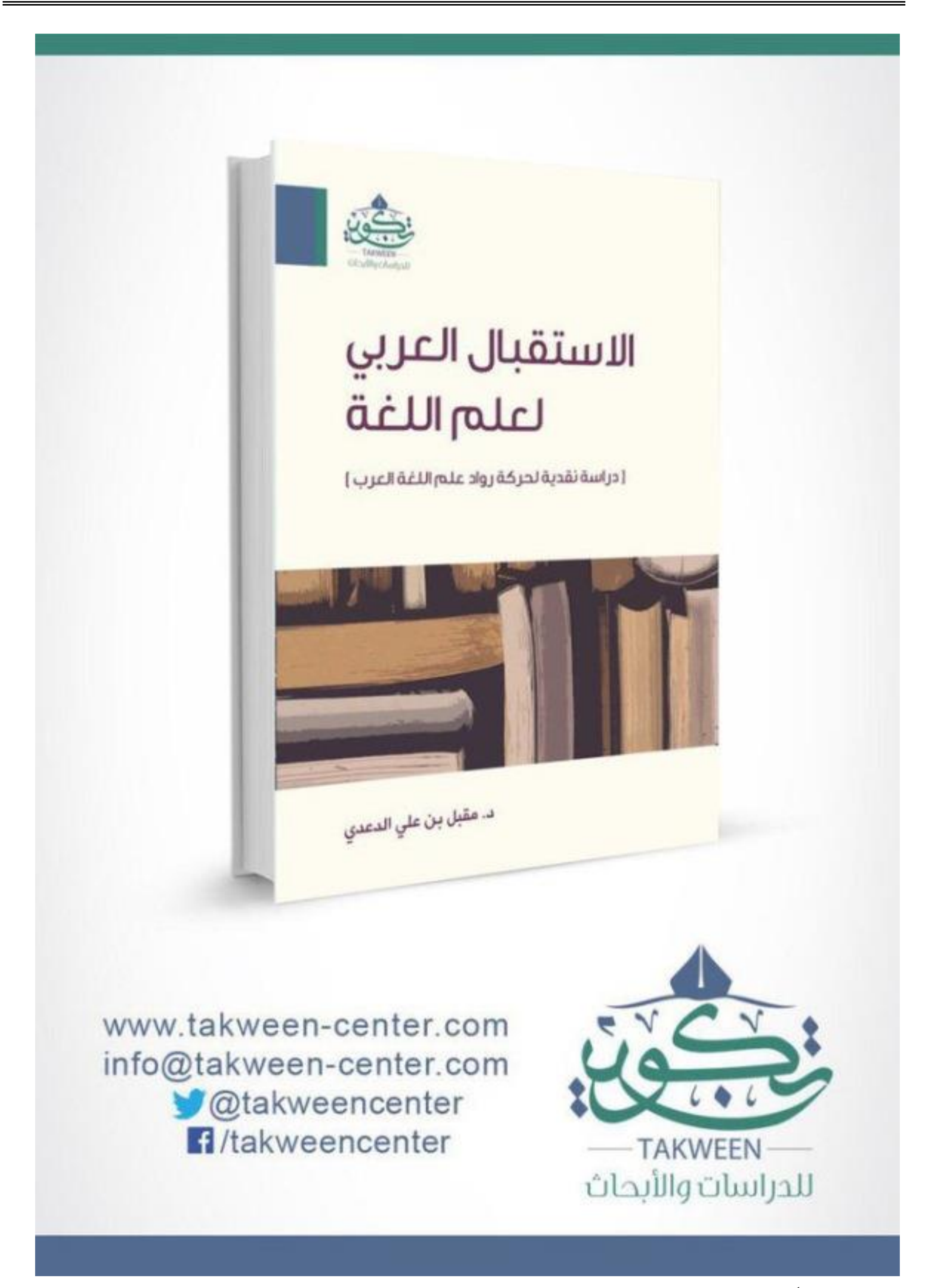


يلتقط أستاذ العلوم السياسية والناقد البارع مارشال بيرمان عبارة البيان الشيوعي الشهير التي تنتقد الرأسمالية الحديثة لتسببها في انحلال كافة العلاقات الاجتماعية التقليدية، وما يحيط بها من معتقدات وأفكار مقدسة ومحترمة. فـ''كل ما هو صلب يتحول إلى أثير'' في العالم الحديث، ويبني بيرمان كتابه الهام على هذه الفكرة المركزية، ناسجاً عبر سلسلة تحليلات ممتازة لنصوص أدبية وأفكار في الاقتصاد السياسي وروايات متفرقة وتطورات في الفنون والمعمار رؤية نقدية كثيفة ذات مسحة أنثربولوجية لوعي الإنسان الحديث وموقفه من الذات والعالم. في **الفصل الأول** يعيد بيرمان تأويل مسرحية فاوست الشهيرة لغوته والتي يصفها بوشكين بإلياذة الحياة الحديثة، ويكشف فيها عن ما يسميه تراجيديا التنمية والتطور عند فاوست، فأكثر الأفكار أصالةً عند فاوست غوته الفكرة التي تقول بوجود علاقة حميمة بين المثال الثقافي للتطور الذاتي وبين الحركة الاجتماعية الفعلية باتجاه التنمية الاقتصادية،

وتكمن بطولة فاوست غوته في تحرير طاقات بشرية هائلة ومكبوتة، ليس في ذاته فقط بل في جميع من يتصل بهم، غير أن هذه التطورات التي يطلقها على جميع الأصعدة الفكرية والأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية يتبين له أنها تتطلب أثماناً بشرية هائلة. وفي **الفصل الثاني** يتحدث المؤلف عن ماركس لا باعتباره "الماركسي" الأول، بل ماركس باعتباره حداثياً قبل كل شيء. في "رأس المال" يرى كارل ماركس أنه لابد للشيوعية من أن تتجاوز تقسيم العمل البرجوازي وتتفوق عليه "لابد من استبدال —يقول ماركس– الفرد المتطور جزئياً، الفرد المكتفي بأداء دور جماعي متخصص واحد، بفرد كامل التطور، فرد مستعد لمواجهة أي تغير في الإنتاج، فرد لا تكون سائر الوظائف الاجتماعية المختلفة التي يقوم بها بالنسبة له سوى أنماط متعددة من توفير المدى الحرّ لقواه الطبيعية والمكتسبة" يرصد بيرمان هنا التمثّل الحداثي في هذه الرؤية الشيوعية، من حيث فرديتها أولاً، وثانياً من حيث نموذجها المثالي للتطور بوصفه الشكل الأسمى للحياة الطيبة، فماركس –كما يعتقد بيرمان– هنا أقرب إلى بعض أعدائه البرجوازيين والليبرالين من الدعاة التقليدين للشيوعية منذ أفلاطون إلى آباء الكنيسة، الذين انتقدوا النزعة الفردية وأشادوا بنكران الذات. ويؤكد بيرمان على تحليل حنا ارندت التي كتبت عن أن المشكلة الحقيقة في فكر ماركس لا تكمن في وجود نزعة مرجعية تسلطية هائلة كما هو شائع، بل على النقيض تماماً من ذلك تكمن المشكلة الماركسية في غياب أي سلطة أو تسلط على الإطلاق، فماركس تنبأ فرحاً بـ"زوال وتلاشي مملكة القطاع العام في ظل ظروف التطور غير المقيد لقوى المجتمع المنتجة"، وهنا تمثُل أمامنا مرة أخرى النزعة الفردية "الحداثية" الكامنة في صلب شيوعية ماركس، يقول بيرمان: "*إن الإشكالية التي يعاني منها فكر ماركس يتضح أنها إشكالية تخترق بنية الحياة الحديثة نفسها كلها*". وهكذا يواصل المؤلف كشف "حداثية" ماركس القابعة خلف ستائر النقاشات الاقتصادية الصارمة، في فصل من أمتع فصول الكتاب في رأيي. وفي **الفصل الثالث** ينتقل المؤلف للحديث عن بودلير الشاعر الفرنسي، وهو "الحداثي الأول" كما يقول المؤلف بلا تردد. ويعرض في هذا الفصل —المعنون بالحداثة في الشوارع– الاحتفالات الغنائية بالحياة الحديثة، وأنماط شجب الحداثة عند بودلير، ويحاول في تحليل مستفيض تفكيك وتركيب هذه التناقضات الداخلية المستمرة بين "الهيام بالحداثة" و"اليأس الثقافي" في العالم الحديث. وفي الفصل الرابع يتحدث عن بطرسبرغ المدينة الروسية، عبر رصد تحولاتها في القرنين التاسع عشر والعشرين، وتأثيرات ابتكارها كمدينة حداثية في وسط مجتمع "متخلف"، وذلك بتوسط تأملات كثيفة لقصيدة بوشكين "الفارس البرونزي"، وروايات غوغول وديستوفسكي وكتابات تشيرنيشفسكي وقصائد أوسيب ماندلشتام ت1938. ثم يكرس المؤلف **الفصل الأخير** للحديث عن مدينته نيويورك، والتحديثات التي أجريت على واقعها المعماري في النصف الثاني من القرن العشرين. وقد اتسم هذا الفصل بقدر من الذاتية والحماسة الحميمية لأطلال نيويورك المزالة بسبب المخططات المعمارية الحديثة. إن قدر كل ما هو صلب —كما يقول بيرمان– في الحياة الحديثة أن يذوب ويتحول إلى أثير ***"فالمحرك الداخلي للاقتصاد الحديث وللثقافة التي تنبثق من هذا الاقتصاد يعدم كل ما يبدعه من بيئات مادية، ومؤسسات اجتماعية، وأفكار ميتافيزيقية، ورؤى***

فنية، وقيم أخلاقية، وذلك في سبيل الاستمرار اللانهائي في عملية خلق العالم من جديد. وهذه الاندفاعة تجرّ أبناء الحداثة وبناتها إلى فلكها، وتجبرنا جميعاً على اقتحام مسألة اكتشاف ما هو أساسي، وذو معنى، وما هو حقيقي وواقعي في الدوامة التي نعيش فيها ونتحرك"،ويواصل بالقول "***أن تكون حداثياً يعني أن تمارس الحياة الشخصية والاجتماعية كما لو كنت في دوامة، أن تجد عالمك وذاتك في حالة دائمة من التفكك والتحلل والتجدد، من الألم والمعاناة والصعوبات، من الغموض والتناقض".***

الاستقبال العربي لعلم اللغة- د. مقبل الدعدي



يسعى هذا الكتاب لتحليل طبيعة استقبال اللغويين والرواد العرب لعلم اللغة الحديث ومناهجه وشروطه عند الغرب، وكشف انحيازاتهم المضمرة، وقد جاء الكتاب في مقدمة وأربعة فصول وخاتمة.

في **الفصل الأول** تتبع المؤلف مفهوم العلم في كتب علم اللغة وسياقاتها، وقد تتابع اللغويون العرب تبعاً لأساتذتهم في الغرب على الاعتقاد بأن علم اللغة هو دراسة اللغة في ذاتها ولذاتها دراسة علمية، بل نقل محمود السعران – وهو من أوائل اللغويين اللذين كتبوا في علم اللغة الحديث– إجماعهم على ذلك. ولبيان مفهوم "العلم" في البحث اللغوي سلك اللغويون العرب أحد مسلكين، الأول الحديث عن خصائص العلم، وصفاته، كالوضوح والدقة، والموضوعية، والشمول والانسجام، وإمكانية التطبيق، وغير ذلك. والمسلك الثاني الحديث عن المجالات اللغوية التي لا تدخل في مفهوم العلم اللغوي، وأصحاب هذا المسلك ينفون العلمية عن بعض المباحث اللغوية، أو عن بعض الدراسات اللغوية، والتي تعود إما لطبيعة المنهج، أو الغاية من البحث اللغوي، أو إلى القضية اللغوية نفسها. ومن ذلك، **أولاً**: مسألة نشأة اللغات، فالنظريات أو الفروض التي قدمها اللغويون القدامى في نشأة اللغة تعد ضرباً من الميتافيزيقيا كما يعبّر أحدهم. **ثانياً**: التقعيد وتعليم اللغة، وهنا يؤكد المحدثون من اللغويين العرب أن دراسة اللغة ينبغي أن تتجرد من الأغراض كغرض التعليم أو التربية أو التقويم والتصحيح والتخطئة، بل تدرس في ذاتها ولذاتها. وقد أظهر المؤلف أن هذه الدعوى ليست سوى شعاراً زائفاً، فأدنى نظرة لحال علم اللغة الحديث وواقعه والظروف السياسية والعلمية تؤكد بطلان هذه الدعوى، فالدراسات اللغوية الحديثة حظيت –في أوقات متفرقة– بدعم الحكومات والأنظمة لغايات سياسية، فالأبحاث الأولى في الترجمة الآلية كانت تتم بمعونة الاعتمادات العسكرية، وأيضاً فبعض اللغويين يعتقد –كتشومسكي– أن الغاية من دراسة اللغة هو "الكشف البنيوي للدماغ البشري". **ثالثاً**: دراسة لغة معينة، فمن أهم خصائص علم اللغة الحديث عدم الاكتفاء بدراسة لغة معينة، بل هو علم يعنى باللغات كلها. ونتيجة لكل ما سبق يعتقد أصحاب كتب علم اللغة العرب أن علم اللغة الحديث يمثل حصراً الدراسة العلمية للغلة، وهذا يعني أن ما قبله من دراسات لغوية وتراث واسع لا يصح وصفه بأنه دراسة علمية للغة. والحقيقة أن هذه الأزمة في مفهوم العلم في كتب علم اللغة هي أزمة وافدة، فقد حاول اللغويون الغربيون مقاربة الدراسات العلمية ذات المنهجية التجريبية "الحسية" بنزعتها الاستقرائية، وتطبيق تصوراتها على البحث اللغوي، لأجل تصعيد مكانة الدراسة اللغوية (وسائر التخصصات الإنسانية) لتكون بحذاء العلوم الدقيقة الأخرى، وهذه نظرة تسيّدت المشهد العلمي والثقافي الغربي في فترة سابقة، قبل أن تواجه الكثير من النقد والتفنيد. ويشير الباحث إلى أن أزمة علمية علم اللغة امتدت بين اللغويين بحيث بات كل اتجاه في البحث اللغوي يحصر الدراسة العلمية في مساره دون غيره، فأصحاب الاتجاه التاريخي –مثلاً– يعتقدون أن العلم الحقيقي لا يكون إلا في النظرة التاريخية للغة، وأصحاب الدراسة الوصفية "البنيوية" كذلك.

ثم ناقش المؤلف هذه الدعاوى عبر مسارين: **الأول** بإثبات حضور السمات العلمية في التراث اللغوي العربي القديم، **والثاني** ببيان غياب هذه السمات –أحياناً– عند مدارس علم اللغة الحديث. وهكذا فقد نقل اللغويون العرب الأزمة الغربية والإشكالية الأجنبية في علم اللغة والتي انتهت –غربياً– إلى وصم مرحلة ما قبل سوسير بأنها

غير علمية، إلى البحث اللغوي العربي، مما أوقعهم في عدة تجاوزات منهجية، منها عدم مراعاة البيئة المنتجة لتلك الأزمة، والبيئة المنقول إليها. وأيضاً التسليم الأعمى بالمنهج التجريبي دون مناقشته، ودون الاعتناء بالنقاش والاعتراض الغربي حياله، وعدم اختبار سمات العلم ومدى تطابقها والمدارس اللغوية الحديثة. وكذلك التسرع بالحكم على التراث اللغوي العربي في ضوء بعض المناهج الحديثة.

ثم يخصص الكتاب **الفصل الثاني** لعرض منهج دراسة اللغة والغاية من الدراسة كما يصورها اللغويون العرب. وكتب علم اللغة تتناول عادة ثلاثة مناهج رئيسة هي المنهج التاريخي، والمنهج الوصفي، والمنهج المقارن. ويضيف بعضهم المنهج التقابلي، والمنهج المعياري الذي يضعونه في مقابل المنهج الوصفي، ويلاحظ الباحث عدة أمور على وصف اللغويين العرب لمناهج الدرس اللغوي، **الأول** التمسك بالتقسيم الثلاثي للبحث اللغوي، التاريخي والمقارن والوصفي، وأطر الدراسات اللغوية، إلى درجة أن عدّ بعضهم الاتجاه التوليدي والبنيوي ضمن المنهج الوصفي، وهما لا يتفقان لا في المادة المدروسة ولا في الغاية من الدراسة ولا في الأساس العلمي. **الثاني** تبني اللغويين العرب أو معظمهم للمنهج الوصفي جعلهم يتحيزون له، فأصبحوا يعدونه المنهج الأجدر بدراسة اللغة، بل يبالغون ويجعلون هذا المنهج رأس المناهج والراعي لها تحتاج المناهج الأخرى له وهو مستقل ليس بحاجتها. **الثالث** العرض السطحي للمناهج المختلفة، وتجاهل الاختلافات بين أصحاب المنهج الواحد. وفيما يتعلق بعلاقة هذه المناهج بالتراث اللغوي العربي، فيذهب بعض اللغويين العرب إلى القول بوجود أصول تلك المناهج اللغوية في التراث العربي، وزعم أحدهم أن منهج اللغويين العرب الأوائل منهج وصفي وهو زعم باطل. ويذهب بعضهم أيضاً إلى القول بأن اللغة العربية في حاجة إلى هذه المناهج، ويدعون إلى تطبيق المناهج الحديثة على اللغة العربية، وهذا المبدأ لا إشكال فيه بشرط المحافظة على الإجماعات، أو المعلوم بالضرورة، والالتزام بالقواعد، وأن لا يزاحم ذلك تعلم العربية وتعليمها ونشرها، وذلك بعد الاطمئنان إلى انعتاق تلك المناهج عن بيئتها، وتحويرها لتوافق خصوصياتنا الثقافية والدينية.

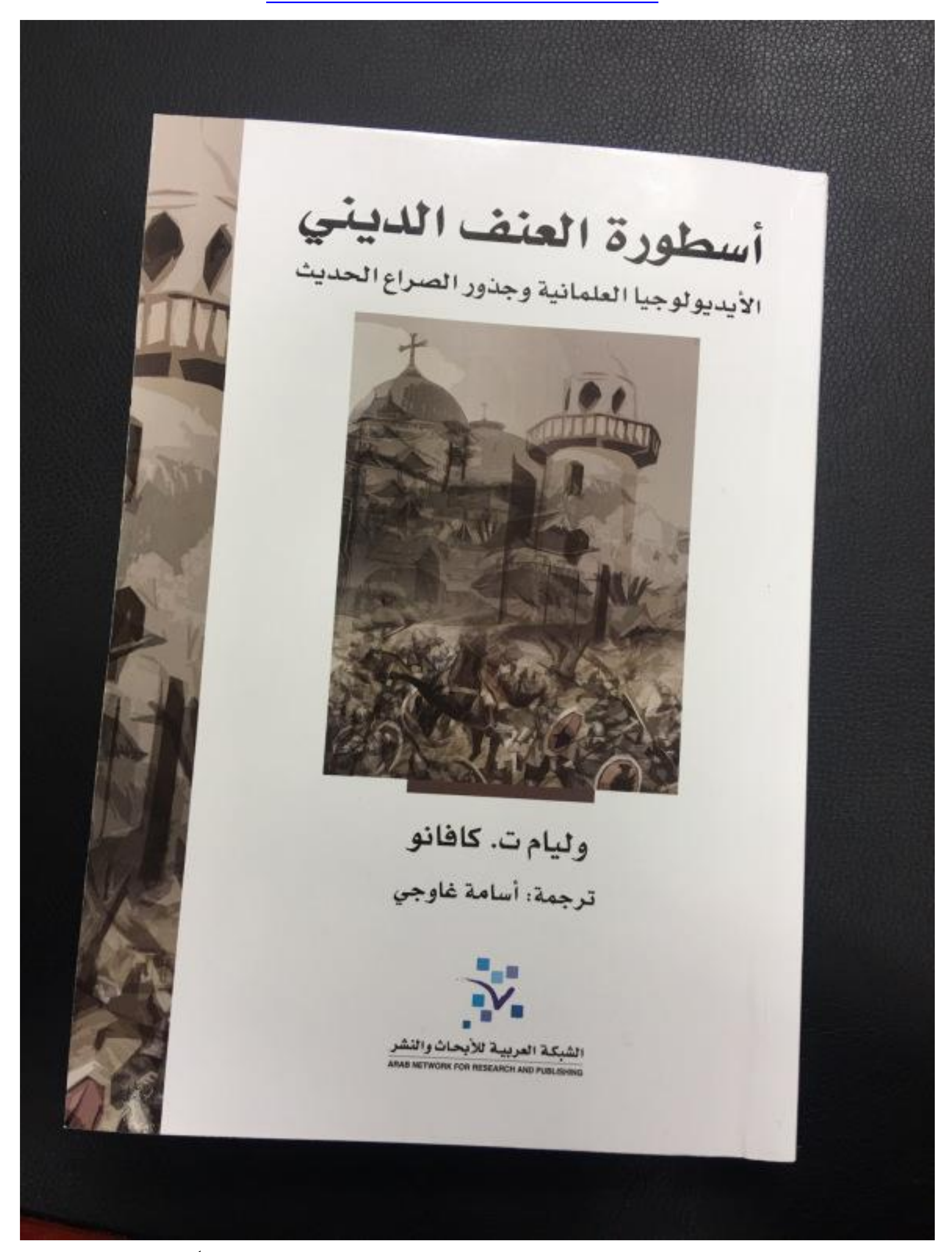
وفي **الفصل الثالث** يبحث علوم العربية في كتب علم اللغة، وذلك من خلال مبحثين، الأول عرض لعلوم العربية في التراث العربي، وتناول في هذا المبحث تناول العلماء القدماء لحصر وتعداد علوم العربية، ابتداء من الفارابي، والزمخشري، ومروراً بالسكاكي، والبيضاوي، والجاربردي، والسنجاري، وابن خلدون، وانتهاء بالصبان ونصر الهوريني أبو الوفاء. المبحث الثاني عرض لسياق حضور علوم العربية في كتب علم اللغة وغيابها، وهي عادة يشار إليها عند الحديث عن السياق التاريخي للدرس اللغوي، وعند المقارنة بين علوم العربية وفروع علم اللغة الحديث. وتبدو للمؤلف في هذا الصدد ملاحظات عدة، ففي الأغلب اتفق اللغويون العرب على ذكر ما يقابل المستويات اللغوية الأربعة: الأصوات والصرف والنحو والدلالة، وقد أولت كتب علم اللغة اهتماماً خاصاً بعلم الأصوات. ويلاحظ المؤلف أيضاً الخلط بين المصطلحات العربية، والغربية، مع الخلط في التمثيل بالعربية والانجليزية. وتغيب بعض

العلوم التي أشار إليها القدماء عن كتب علم اللغة الحديث، كعلم القافية، وعلم قرض الشعر، وعلم الإنشاء والمحاضرات وقوانين الكتابة، وهذا -كما يقول المؤلف- "*يؤكد نظر اللغويين المحدثين إلى علوم العربية بعيون علم اللغة الحديث، فما كان ينطوي تحت مباحث فروع الدراسات اللغوية الحديثة يذكر، وما لا يدخل فيها فلا ينظر إليه*". ومما يلاحظ أيضاً إدراج مباحث جديدة في علوم العربية وفدت من علم اللغة الحديث كالنبر والتنغيم والمقاطع.

وقلما يخلو كتاب في علم اللغة بالعربية من مبحث لتأريخ الدراسات اللغوية، وهذا هو موضوع **الفصل الرابع** من الكتاب، ويذهب المؤلف إلى أن اللغويين العرب -باستثناء عبدالرحمن الحاج- في تأريخهم للدرس اللغوي مقلدون لمؤرخي علم اللغة الغربي، وذلك يظهر في مواضع عدة،**أولاً** تقسيم الحقب التاريخية إلى عصور قديمة ووسطى وعصر النهضة والعصر الحديث، وهي قسمة غربية صرفة. **ثانياً** الاهتمام بالدرس اللغوي الهندي، تبعاً لاهتمام الغربيين به، وهو فرع عن اهتمام الغرب في عصر الاستعمار بالتراث الهندي بصفة عامة. **ثالثاً** غياب الدرس اللغوي عند غير الغرب من حقبة العصور الوسطى حتى العصر الحديث. **رابعاً** عبارات الإعجاب بالتراث اللغوي الهندي واليوناني، ونسبة الفضل إليها في كثير من القضايا اللغوية. **خامساً** نفي بعضهم للعلمية عن غير الدرس اللغوي الحديث، وهذا من تأثير مؤرخي علم اللغة. وبالعموم فتاريخ الدراسات اللغوية في كتب علم اللغة يتسم بالمنهجية المضطربة، كما تظهر التبعية في مبحث التأريخ للدارسين الغربيين، كما توصل المؤلف لغموض الغاية من التأريخ للدراسات اللغوية عند اللغويين العرب.

وفي **الخاتمة** يندد المؤلف بالغزارة المفرطة للمصنفات المعنونة بعلم اللغة أو بمدخل إلى علم اللغة أو أسس علم اللغة، ويعزو ذلك لكونه علم اللغة أضحى مادة تعليمية في الجامعات العربية، الأمر الذي دفع الأساتذة للكتابة في هذا الموضوع، مما أدى للكثرة الكمية مع الهزال المضموني، وغياب المنهجية السليمة، والاختيار الاعتباطي للتعريف ببعض القضايا اللغوية والإسهاب في تفاصيلها دون بيان وجه علة الاختيار. والمؤلف يرجو أن تكون دراسته المختصرة لبنة لدراسات جادة أخرى تتناول علم اللغة بالدرس والنظر والمراجعة.

أسطورة العنف الديني–وليام كافانو



يسعى الكتاب لنقض ودحض فكرة شائعة وأسطورة ذائعة تقول بأن الدين يختلف جوهرياً عن العلمانية فهو يحمل ميلاً ونزوعاً خطراً نحو العنف.

ينقسم الكتاب لأربعة فصول. الأول يناقش المضامين المتداولة للأسطورة، عبر عرض لعدة أطروحات، والتي تتلخص في أن الدين ميّال ذاتياً للعنف لكونه (1) يحمل دعوى الإطلاقية، فهو الحاكم على كل شيء، ويتضمن الحقيقة المطلقة. و(2) هو مدعاة للانقسام ودافع مستمر للتشرذم والنزاعات الداخلية. و(3) غير عقلاني.
والمؤلف يناقش هذه الدعاوى بأحد الحجج الأساسية في الكتاب بفشل هذه الأطروحات جميعاً بتقديم فرق مقنع بين العنف الديني والعنف العلماني، كما يثبت اتسام الأيديولوجيات والمؤسسات العلمانية كالقومية والليبرالية بهذه السمات: الاطلاقية والانقسامية واللاعقلانية.
وفي الفصل الثاني يناقش الأطروحات التي تحاول تقديم مفهوم وتعريف محدد للدين، ويثير الإشكالات ضد عامة ما يقال في هذا السياق، ويصل إلى نتيجة هامة وهي ''أن محاولة القول بأن ثمة مفهوماً للدين عابراً للتاريخ والثقافة وأنه منفصل عن الظاهرة العلمانية **هو بحد ذاته جزء من ترتيبات معينة للسلطة المتعلقة بالدولة القومية الليبرالية الحديثة في الغرب**''، فالتمييز بين ما يعدّ ديناً وما ليس كذلك لا يزال يعاني من الاعتباط. ويتحدث في فقرة عن ابتكار الدين خارج الغرب، ويشير إلى الهندوسية والبوذية والشنتو والكونفوشية وكيفيات تدخّل المحتل الغربي والدارسين الحداثيين في اختراع هذه المذاهب وتنصيبها بوصفها ''أدياناً''. وفي أواخر هذا الفصل يظهر الكتاب أن التقسيم الديني-العلماني لا يزال قضية خلافية وجدالية في الغرب الحديث، وأن ما يتم اعتباره دينياً وعلمانياً يعتمد على ما يتم تشريعه والترخيص له قانونياً من ممارسات.

ويخصص الفصل الثالث للحديث عن ''الحروب الدينية'' في القرنين السادس والسابع عشر في أوروبا وهي أبرز الأمثلة التاريخية عند الحديث عن العنف الديني. ويناقش السردية الأشهر في ذلك والتي تقول بأن الدولة الحديثة جاءت لتقضي على العنف الناجم عن الخلافات الدينية المستعرة في الغرب الأوروبي. ثم يفكك القصة التاريخية المتداولة وينقدها، ويتوصل إلى أن

''معظم العنف الذي استمر من القرن الخامس عشر إلى السابع عشر يمكن تفسيره باعتباره ناجماً عن مقاومة النخب المحلية لمحاولة الملوك والأباطرة مركزة السلطة''، فلدينا ''عدد كبير من الأدلة تؤكد أن انتقال السلطة إلى الدولة الناشئة كان هو السبب وليس الحل في اندلا ع الحروب'' إبان النزاعات الأوروبية الوسيطة، وذلك يعود إلى تورط الكنسية بعمق في العنف لأنها أصبحت بشكل متزايد جزءاً من مشروع بناء الدولة.

وينتقد كافانو التصور الساذج والغريب لتاريخ صعود الدولة الحديثة بالاستناد لنظريات جان بودان وتوماس هوبز وجان جاك وروسو وأضرابهم، بدلاً من الفحص الدقيق لمجريات وملابسات الواقع كما دوّنت في السجلات التاريخية.

وفي الفصل الرابع والأخير يجيب المؤلف عن سؤال''إذا كانت أسطورة العنف الديني غير متسقة إلى هذا الحد فلماذا هي منتشرة هذا الانتشار الضخم؟!'' وخلاصة الجواب أن الأسطورة تخدم أهدافاً محددة لمستهلكيها في الغرب. فعلى مستوى الخطاب السياسي الداخلي تساعد الأسطورة في تهميش أنماط معينة من الخطابات الدينية غير المرغوبة، وتعزز في الآن نفسه فكرة أن وحدة الدولة القومية تحمينا من التشرذم والانقسام بسبب الدين. ***وعلى مستوى السياسة الخارجية تساعد الأسطورة في تكريس وتبرير المواقف والسياسات العنيفة ضد العالم غير الغربي (لاسيما الإسلامي)، فالعنف الممارس باسم الأمة الإسلامية يستحق اللوم دوماً لأنه ديني/لاعقلاني، أما العنف باسم الدولة القومية الغربية هو عنف علماني/عقلاني وضروري بل وجدير بالثناء أحياناً!.***

ملكة جمال الدولة العثمانية

في عام 1932/1350 –وبعد سنوات قليلة من إعلان نهاية الدولة العثمانية– بدأت الدولة الأتاتوركية الناشئة بالمشاركة في مسابقة ملكات الجمال في العالم، وقد فازت في تلك السنة المرشحة التركية، والتي كانت – ويااللمفارقة– حفيدة آخر شيخ للإسلام في الدولة العثمانية.

لم تكن هذه الحكاية سوى إشارة صغيرة عن حجم التحويل الأتاتوركي القسري المتسارع والتجريف العنيف لقيم الشريعة والأخلاق الراشدة، والذي تفاقم بصورة عميقة واجتاح عموم شرائح المجتمع التركي، وذلك عبر عدة عقود، حتى لم تستغرب نتيجة الإحصائية التي أجريت على طلاب وطالبات الجامعات التركية في عام 1987 وكان من نتائجها: أن 85% من الطلاب يرون ضرورة إقامة علاقات جنسية قبل الزواج، و51% من الطالبات أيضاً يعتقدن بذلك.

إن سرعة الأحداث والتبدلات السياسية وما يصاحبها من تحولات ثقافية واجتماعية تصيب الكثيرين بالحيرة والتوجس وربما التشاؤم، وقد تؤدي التصورات الذاتية المنفصلة عن المعرفة التاريخية إلى تشوهات نظرية، والأسوء من ذلك ما يمكن أن يرافق تلك التصورات من أنماط مغلوطة في السلوك والفعل. وقد تعددت التجارب التاريخية في العصر الحديث لمجتمعات فرض عليها تحويل قسري متعمد من قبل سلطة صارمة. وقد أشرتُ أولاً لحكاية عن الحالة التركية، ويمكننا أيضاً أن ننظر في حالة أخرى، وهي الحالة الإيرانية في عهد الشاه، والذي مارس بعض السياسات الأكثر قمعاً من ما فعله أتاتورك، ففي يناير 1936 أصدر الشاه مرسوماً بنزع الحجاب، أي غطاء الوجه والشادور (وهو لباس الإيرانيات التقليدي حتى الآن) وغطاء الرأس، وقوبل القرار بحالة استياء واستهجان شديد إلا أن السلطة لم تغير قرارها وحرصت على تنفيذه بقوة، حتى أن بعض النساء لم تفارق بيتها حتى رفع القرار في عام 1941، ومن اضطرت منهن للذهاب للحمامات العامة، كانت تذهب عبر أسقف المنازل المجاورة التي تربط بين منازلهن والحمّام. بل ذهب الشاه لما هو أبعد من ذلك، فقد أصدر أمراً في السنة نفسها للدوائر الحكومية والبلديات بإلزام الموظفين والمواطنين المحليين من الطبقة الوسطى بحضور حفلات اجتماعية مع زوجاتهم (بغير حجاب طبعاً)، وقد أدى هذه القرار لنتائج كارثية، فقد أقدم بعض الرجال على الانتحار –كما توثّق ذلك المصادر–، وقام آخرون بعقد زيجات مؤقتة مع مومسات ليصحبنهم إلى الحفلات. وإلى جوار ذلك كان الشاه يسير في خطوات ''تحديثية'' واسعة، على صعيد الهوية واللغة والقومية والدين، وكانت هذه السياسات قد طبعت الثورة الإيرانية عام 1979 بطابعها الخاص ''*فعلى عكس معظم التجارب الثورية في العالم الثالث –في مصر وغيرها– لم يكن البديل [عن النظام الحاكم] يتعلق بشكل اقتصادي مختلف عن النظام السابق، ولكن كان البديل خياراً ثقافياً وحضارياً بالدرجة الأولى، وإن كان هذا لا ينفي التداعيات الاقتصادية والسياسية المصاحبة*''. وأشير

أيضاً إلى حكايات متفرقة تؤكد بعض السمات المتكررة في مشاهد التحول الاجتماعي الطوعي، مثل حديث الشيخ الطنطاوي رحمه الله عن دخول رياضة الفتيات في الشام وتطورها حتى وصولها إلى استمراء الملابس الفاضحة كما يحكي في ذكرياته، وهو مشهور لا نحتاج لنقله، وكذلك حديث أحمد المرزوقي عن التحول في الموقف من مشاهد الرقص الماجن في التلفاز في المجتمع المغربي كما حكاه في مذكراته المعروفة. لا أود الإفاضة في هذا السياق، فمقصدي هو الإشارة التاريخية لهذه الحالات التغييرية المعاصرة، وهنا يمكننا أن نسجل بعض الملاحظات العامة: **الأولى** تتلخص في ضرورة فهم ضخامة قدرة الدولة المعاصرة بأجهزتها الحديثة في فرض تحولات قسرية مناقضة لبُنى دينية وثقافية واجتماعية راسخة، مهما بدت متطرفة أو عنجهية، ومدى إمكانياتها الواسعة في إسكات المناهضين عبر العقوبات والاعتقالات والدعاية الإعلامية. **والثانية** غلبة الانصياع العمومي من قبل "المواطنين" في الأنظمة السلطوية، وأن الخوف بل الرعب هو السلاح الأمضى الذي يضعف من المقاومة الشعبية للنظم الجائرة. كما أن عدد المرحبين بالتحول أو التغيير مهما بدا صغيراً فهو يظل مؤثراً، وأحياناً شديد التأثير، فالغلبة في الصراع الاجتماعي والسياسي لا يعتمد على العدد بالضرورة، بل إن الجماهير لا تصنع الثورات –كما يقول المؤرخ كرين برينتن– بل الثورة تنجزها هيئات ومجموعات صغيرة ومتطرفة ومنضبطة ذات مبادئ، وكذلك كانت الانتصارات الثورية في القرن العشرين للشيوعية والنازية والفاشية، ثم تظهر الجماهير للعلن حين "تنتصر القلة النشطة في الثورة". وهكذا فإذا كانت الأقلية تقف إلى جوار السلطة والقوة فالنتائج تصبح متوقعة حينها، فلا ينبغي التساهل بقدرات الأنظمة الحديثة على القسر، مع ضرورة السعي لتفكيك قواها الرمزية، ومقاومة رأسمالها الثقافي، بالأدوات المتاحة. وهذا الصورة العامة تختلف جزئياً من حيث تجلياتها في كل مجتمع بحسب ظروفه الخاصة. **والثالثة** يشير ما حكاه الطنطاوي والمرزوقي وغيرهم إلى السرعة التي تحدث خلالها التحولات الأخلاقية والاجتماعية والقيمية، بحيث لم يعد الأمر بحاجة إلى قرون طويلة، بل يكفي عقد أو عقدين لترسخ أنماط شديدة "الحداثة" في مجتمع محافظ. ويمكنني هنا أن أضيف حكاية أخرى قادمة من بيئة مختلفة وهي المجتمع الألماني في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، *يقول ستيفان تسفايج عن تلك الحقبة:" حتى في أيام الصيف شديدة الحرارة كان لعب الفتيات كرة المضرب في ملابس تكشف سواعدهن، يعدّ فضيحة. وفي البحر المفتوح كانت النساء يسبحن وهن لابسات ثياباً تغطيهن من الرأس إلى القدمين. وليس من الأساطير ولا من المبالغات أن نقول: إن العجائز كن يمتن من غير أن يكون قد رأى أكتافهن أو ركبهن أحد إلا القابلة والزوج ومتولي الدفن"*، وبعد عقود قليلة انقلبت الأحوال على نحو ما يشاهد في برلين وبقية العواصم الأوربية الآن. **والرابعة** صعوبة التنبؤ بالمسارات التاريخية التي تتخذها ردة الفعل الشعبية على القرارات السلطوية المنفصلة عن القاعدة الاجتماعية، ففي إيران كان الاحتجاج الهوياتي –والمستند لخلفية عقائدية ترفض "التغريب" القسري– من العوامل الأساسية في الحشد والتعبئة ضد نظام الشاه "الحداثي"، وحين نجحت الثورة حرصت على استعادة التمسك بالقيم الدينية والأخلاقية كما تفهمها قواعدها الاجتماعية، في حين أن بلداً مثل تركيا لا يزال

بعيداً عن العودة للحالة ''الدينية'' التي كانت في أواخر العهد العثماني على علاتها، وفي تونس كذلك أيضاً. فليس من الحصافة التقليل من قيمة الضبط السلطاني في إقامة الشرع والخلق الحميد وترسيخ القيم الفاضلة، واللوثة المستشرية التي تطالب بالتحرر والحرية الأجنبية والتعويل على التدين الذاتي وما يسمى بـ''الضمير'' الشخصي، فضلاً عن كونها تتضمن تناقضات فجة بشأن تخصيص الرقابة والمعاقبة على المصالح المادية، وبشأن جبنها وربما رفضها لمطالبات التحرر السياسي، فهي تنطلق بعلم أو بجهل من خلفيات معلمنة خالصة ومناقضة لأصول التشريع وبدهيات العقل وطبائع النفوس. ومن جهة أخرى فترسّخ التغيرات الاجتماعية والثقافية ''الحداثية'' في بعض الحالات التي مرت بها المنطقة تؤكد حقيقة لا يحب أن يعترف بها بعض الدعاة والمنتسبين للعلم الشرعي وهي أن قدراً أساسياً من ترعرع وثبات أنماط التدين والمنهج الإسلامي الصحيح كان بفضل أدوات السلطة، وليس لمجرد قناعات الناس الذاتية، أو فاعلية الأفكار المجردة، بل بفضل التوفير السياسي للبيئة المناسبة، والدعم الذي تلقته مناشط وبرامج ومناهج وفعاليات عديدة طوال العقود الثلاثة الأخيرة، وهذا لا يقدح في المشروعية الأخلاقية للعمل الدعوي والإصلاحي ولا يقلل من الجاذبية الذاتية للتدين ولا من جهود المصلحين العظيمة.. أبداً، وإنما أنبّه لذلك مقترحاً إثارة السؤال عن آفاق الإمكانيات الإصلاحية خارج الأطر الرسمية، وتوسيع النظر والنقاش حول مضار الانضواء المستمر تحت توجهات سلطوية متقلبة لا يمكن الوثوق بها ولا الاطمئنان لمطامحها.

23 حقيقة يخفونها عنك بخصوص الرأسمالية – تشانج

في العام 2007 أصدر الدكتور ها–جوون تشانج الأستاذ المحاضر في اقتصاد التنمية السياسي بجامعة كامبردج كتاباً بعنوان''السامريون الأشرار–الدول الغنية والسياسات الفقيرة وتهديد العالم النامي'' (وقد صدر الكتاب بالعربية بترجمة أحمد شافعي، عن دار الكتب خانة، عام 2015م) وقدّم فيه مرافعة رصينة ضد الرؤية الليبرالية الرأسمالية المتطرفة عن السوق والتجارة الحرة، تضمنت إعادة قراءة التاريخ الحقيقي للرأسمالية والعولمة، وتفنيد الآراء الشائعة حول التنمية الاقتصادية لا سيما في العالم النامي/الثالث. وبعد ذلك سعى المؤلف لكتابة مؤلف يناقش الأفكار الشائعة في السياق ذاته، ولكنه موجه لجمهور أوسع، ولغير المتخصصين، وهو هذا الكتاب الذي أعرض لبعض مضامينه هنا.

يعرض الكتاب 23 فكرة رئيسية في نقد الرأسمالية وتهذيب دعاوى السوق الحرة والاقتصاد المفتوح، وذلك بطبيعة الحال بالاستناد للخلفيات الفلسفية المؤسسة لعلم الاقتصاد الغربي، فهو يعتقد أن الرأسمالية –برغم كل مشاكلها– لا تزال أفضل نظام اقتصادي اخترعته البشرية. ولا يمكننا هنا –بسبب ظروف المساحة– عرض الثلاث والعشرين فكرة، وإنما أشير لأبرزها. وطريقة المؤلف أن يذكر عنوان الفكرة ثم يشرح تحت عبارة ''ما يقولونه لك'' الفكرة التي يروج لها الكثير من الاقتصاديين وخبراء المؤسسات الدولية والأكاديميين، ثم يتبع بذلك بالتفنيد المختصر تحت عبارة ''ما لايقولونه لك''، ثم يستطرد في الاحتجاج لوجهة نظره.

من الحقائق المخفية ما عبّر عنه تحت عنوان (***ليس هناك شيء اسمه حرية السوق***) فحرية السوق وهم، فلكل سوق قواعد وحدود، وإن كانت بعض الأسواق تبدو حرة، فذلك فقط لأننا نقبل –كما يقول– تمام القبول الضوابط التي تؤمنها بحيث تصبح هذه الضوابط غير مرئية. بل إن تاريخ الرأسمالية كان صراعاً متواصلاً على حدود السوق. ولدينا حالياً المزيد من الضوابط والقوانين المنظمة للسوق بالمقارنة مع الوقت الماضي القريب فضلاً عن البعيد، فتوجد قواعد وقيود للموافقة على المنتج نفسه كالشهادات الصادرة لمنتجي الأطعمة الحيوية، وعلى آليات الإنتاج كالقيود على التلوث وانبعاثات الكربون، وعلى كيفيات البيع كالقواعد المفروضة على تغليف المنتجات بلاصقات تعريفية، وغير ذلك. وهكذا فالتخلص من وهم موضوعية السوق وحريته هو الخطوة الأولى نحو فهم الرأسمالية.

ومن الحقائق أيضاً أن (***أغلبية الناس في البلدان الغنية تتقاضى أموالاً أكثر مما ينبغي***) فخلافاً للاعتقاد بأن اقتصاد السوق يكافأ الناس وفقاً لإنتاجيتهم، فليس فرق الأجر بين العامل السويدي الذي يتقاضى خمسين ضعف

ما يتقاضاه نظيره الهندي بسبب الإنتاجية، بل بسبب تنظيم الهجرة. وحتى حين يكون الفرق بسبب ذلك، فلا يتفوق بعض الأشخاص في البلدان الغنية لأنهم أكفأ أو أفضل تعليماً وحسب، بل لأنهم يعيشون في اقتصادات بها تقنيات أفضل، وشركات متقدمة تنظيمياً، ومؤسسات وبنية تحتية أفضل، "أي كل الأشياء التي هي في جانب كبير منها نتاج الأفعال الجماعي عبر الأجيال" كما يعبّر المؤلف.

)***لقد غيّرت الغسّالة العالم أكثر مما فعل الانترنت***) تحت هذا العنوان اللافت ينتقد المؤلف المبالغة في تقدير آثار الانترنت، ويرى أن ذلك بسبب كونه يؤثر فينا الآن، والبشر يميلون إلى الانبهار بأحدث التقنيات وأبرزها. ويرمز بـ"الغسالة" في العنوان إلى طائفة واسعة من التقنيات المنزلية. فالأجهزة المنزلية أحدثت تحولاً كبيراً في طريقة عيش النساء، ومن ثمّ الرجال، فقد وفّرت الغسالات والمكواة الكهربائية ومياه المواسير ومواقد الغاز وغسالة الأطباق وقتاً هائلاً كان ينفق في الماضي على الغسيل اليدوي وجمع الحطب وجلب الماء من الآبار وغيرها. وهذا أفضى إلى تزايد التحاق النساء بسوق العمل، والاستثمار في تعليم الإناث، ومع وجود فرص العمل خارج البيت ارتفعت تكلفة رعاية الأطفال حال غياب الأم مما جعل الأسر تكتفي بعدد أقل منهم، وقد غيّرت كل هذه الأمور الديناميات الأسرية التقليدية، وتغيّر معها وجه الحياة المعاصرة. وهذا لا يعني أن هذه التغيرات مرتبطة حصراً بتطور الأجهزة المنزلية، وإنما تأتي التقنيات المنزلية كعامل هام وأساسي، إلى جوار دور وسائل منع الحمل التي أثّرت تأثيراً قوياً في تعليم الإناث والمشاركة في سوق العمل، وغيرها من العوامل المساعدة. فلابد لنا أن نعيد ترتيب التغيرات في حجمها الصحيح، وإلا فقد تؤدي بعض المبالغات في اتخاذ قرارات خاطئة بخصوص السياسات الاقتصادية القومية وفي سياسات الشركات وغيرها.

وفي حقيقة تالية يقول المؤلف (***رأس المال له جنسية***) فدعاوى إضفاء "الطابع العابر للجنسيات" على رأس المال تفتقر للدقة، فمعظم الشركات متعددة الجنسيات هي في الحقيقة شركات قومية ذات عمليات دولية، وهي تجري الكتلة الأساسية من أنشطتها في الأبحاث والتخطيط الاستراتيجي في وطنها الأم، ومعظم صناع القرار الكبار فيها يحملون جنسية بلد المنشأ، ولذلك سيكون من السذاجة الشديدة أن نصمم سياسات اقتصادية قائمة على الأسطورة القائلة إن رأس المال لم تعد له جذور وطنية.

كما أننا (***لا نعيش في عصر ما بعد صناعي***) وشعارات أفول التصنيع، وتراجع الصناعات التحويلية، وانكباب الناس على العمل في المجالات الخدمية مغلوطة ومبالغ فيها. ربما بالفعل يعيش الناس -في الغرب أساساً- في مجتمع ما بعد صناعي، بمعنى أن الأغلبية تعمل في المحلات والمكاتب أكثر من عملهم في المصانع، إلا أن الحقيقة أن التصنيع لا يزال يلعب الدور القيادي في اقتصادات البلدان الغنية، ولذلك فمن الخيالات الخطرة الاعتقاد بأن البلدان النامية يمكنها حرق مرحلة التحول الصناعي والانتقال مباشرة إلى اقتصاد الخدمات.

وفي سبيل بيان أسباب فقر بلدان بعينها يقدم المؤلف هذه الحقيقة (***التخلف ليس قدراً مكتوباً على أفريقيا***)، فما يبدو أنه معيقات صلبة أمام التنمية الاقتصادية في أفريقيا كالمناخ الرديء والاحتباس الجغرافي والموارد الطبيعية الوفيرة والانقسامات العرقية والمؤسسات الرديئة والثقافة السيئة هي في العادة أمور يمكن تخطيها، بل تم تخطيها في معظم البلدان الغنية اليوم، والتي عانت ولا تزال تعاني بدرجة ما من الظروف نفسها، بل قد شهدت البلدان الأفريقية مع وجود هذه العوائق نمواً اقتصادياً في عقدي 1960 و1970. والسبب الرئيسي لفشل أفريقيا الحالي يكمن في السياسة، في سياسة حرية التجارة وحرية السوق، والتي فُرضت —كما يرى المؤلف– على القارة السوداء من خلال برامج التكييف الهيكلي.

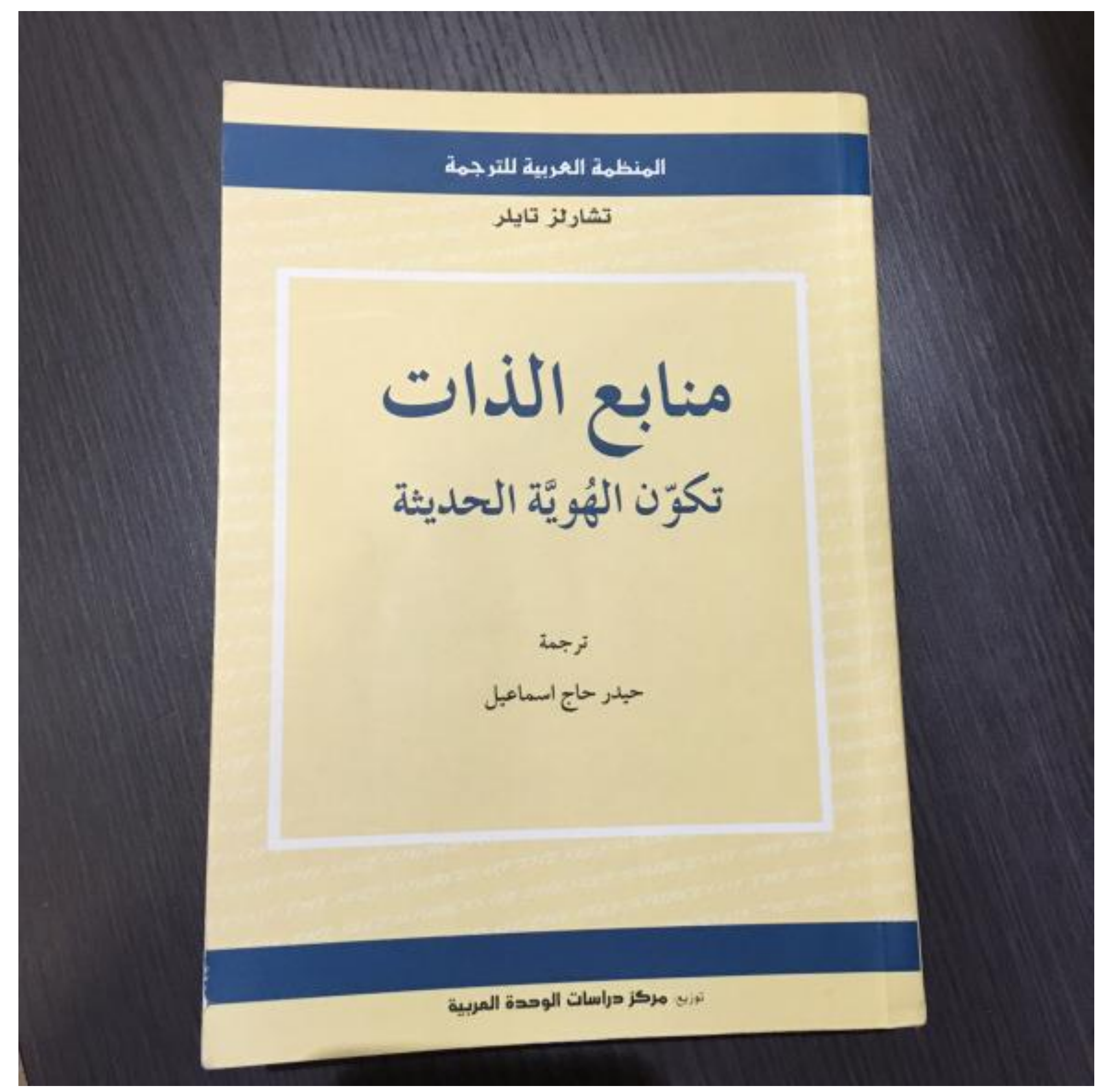
وبخصوص النقد الثقافوي، الذي يحمل ''الثقافة'' المحلية وزر التخلف التنموي فإن ''*معظم البلدان اليوم الغنية قيل عنها في وقت من الأوقات إن لديها ثقافات لا تقل سوءاً [عن الثقافات السيئة في أفريقيا]. حتى بواكير القرن العشرين كان الأستراليون والأمريكان يذهبون إلى اليابان ويقولون اليابانيين كسالى. وحتى منتصف القرن التاسع عشر كان البريطانيون يذهبون إلى ألمانيا ويقولون إن الألمان أغبياء وفرديون وعاطفيون... وقد طرأ تحوّل على الثقافتين اليابانية والألمانية مع التطور الاقتصادي، فمتطلبات المجتمع الصناعي عالي التنظيم جعلت الناس يتصرفون بطرق أكثر انضباطاً وحسابية وتعاونية، وبذلك المعنى فالثقافة نتاج أكثر منها سبباً للتطور الاقتصادي*'' (وانظر بتفصيل أكثر: السامريون الأشرار، الفصل التاسع ''الياباني الكسول والألماني اللص–هل بعض الثقافات عاجزة عن التنمية الاقتصادية؟''، ص383–418).

وفي حقيقة مهمة يؤكد المؤلف أن (**المزيد من التعليم في حد ذاته لن يجعل البلد أغنى**) وينقل عن دراسة معروفة نشرها عالم الاقتصاد في جامعة هارفارد لانت برتشت حلل فيها البيانات الواردة من عشرات البلدان الغنية والنامية خلال الفترة 1960–1987 وتوصل إلى ندرة الأدلة التي تؤيد الرؤية القائلة بأن التعليم المتزايد يؤدي إلى ارتفاع معدل النمو الاقتصادي. ويقدم أصحاب هذه الرؤية المعظمة للتعليم حجة تتعلق بـ''اقتصاد المعرفة'' والذي يعني أن الأفكار هي مصدر الثروة الرئيسي، ومن ثمّ فالتعليم يزداد أهمية بالنسبة لمستقبل اقتصادات الدول المعاصرة، وهذا ما يرفضه المؤلف، موضحاً أن أهمية التعليم من عدمها لم تتغير في الحقبة الأخيرة، وأن مقدار المعرفة المرتبطة بالإنتاجية الذي يحتاج العامل المتوسط امتلاكه قد تراجع بالنسبة إلى وظائف كثيرة، على الأخص في البلدان الغنية، فالبلدان الأكثر تطوراً من الناحية التكنلوجية قد تحتاج في الواقع إلى عدد أقل من المتعلمين، علاوة على ذلك ففي مجالات عمل كثيرة ما يهم هو الذكاء العام والانضباط والقدرة على تنظيم الذات، أكثر من المعرفة المتخصصة التي تستطيع الإلمام بها في أثناء الوظيفة، لا سيما وأن كثيراً مما يتعلمه الطالب في المدرسة والجامعة ليس في الغالب ذا أهمية مباشرة للوظيفة العملية. ''إن حماسنا الزائد للتعليم يجب ترويضه، وعلى الأخص في البلدان النامية، فهناك حاجة للاهتمام أكثر بمراحل بقضية تأسيس المشاريع المنتجة والمؤسسات التي تدعمها وتحديثها''.

وفي الحقيقة الأخيرة يعتقد المؤلف أن (**السياسة الاقتصادية الجيدة لا تتطلب اقتصاديين جيدين**) فبرغم الصعود "الإعجازي" لمعدلات النمو الاقتصادي في البلدان الشرق آسيوية بين عقد 1950 ومنتصف عقد 1990، كاليابان، وكوريا الجنوبية، وسنغافورة، وهونج كونج، والصين، إلا أن علماء الاقتصاد لم يكن لهم حضور في حكومات هذه البلدان، ففي اليابان كان البيروقراطيون في المجال الاقتصادي محامين في الأغلب، وفي تايوان كان معظم المسؤولين الاقتصاديين الأساسيين مهندسين وعلماء لا اقتصاديين، كما هو الحال في الصين اليوم. أما في بلدان أمريكا اللاتينية فقد قام على سياساتها الاقتصادية اقتصاديون متخصصون، ومع ذلك فقد كان أداءها الاقتصادي أدنى بكثير من أداء البلدان الشرق آسيوية، وكذلك الحال في الهند وباكستان. لكن هل هذا يعني أن علم الاقتصاد لا يبدو شديد الصلة بالإدارة الاقتصادية في العالم الحقيقي فقط؟ يجيب المؤلف:"إن الأمر -في الواقع- أسوء من ذلك. فهناك أسباب تدعو للاعتقاد بأن علم الاقتصاد قد يكون ضاراً ضرراً بيناً بالاقتصاد"، ثم أشار إلى أنه وعبر العقود الثلاثة الماضية لعب الاقتصاديون دوراً مهماً في خلق الظروف المهيئة للأزمة المالية في 2008، بل وعشرات الأزمات المالية الصغيرة التي سبقتها مثل أزمة ديون العالم الثالث 1982، وأزمة البيزو المكسيكية في 1995، والأزمة الآسيوية في 1997، والأزمة الروسية 1998، بتقديم تبريرات نظرية لتخفيف الضوابط المالية والسعي غير المقيد للأرباح قصيرة المدى. وعلى نطاق أوسع فقد طرحوا نظريات بررت السياسات التي أدت إلى نمو أبطأ، وتفاوت أعلى، وانعدام أمن وظيفي أشد، وأزمات مالية أكثر. ومع ذلك فهناك رؤى اقتصادية يحملها بعض علماء الاقتصاد على خلاف المدرسة المهيمنة في الاقتصاد يمكنهم أن يشاركوا بفعالية في تخفيف المخاطر المستشرية، وتصميم سياسات فاعلة وآمنة، وعلينا أن نصغي إليهم كما يقترح المؤلف، "فلا يتعين على الاقتصاد أن يكون عديم الجدوى أو مضراً. علينا أن نتعلم الأنواع الصحيحة من الاقتصاد".

ثم ختم المؤلف بثمانية مبادئ عريضة يعتقد أنه من الضروري مراعاتها في حال إعادة تصميم النظام الاقتصادي.
الناشر: دار بلومزبري–مؤسسة قطر للنشر.

تكوّن الهوية الحديثة- تشارلز تايلور



يسعى الفيلسوف الكندي المسيحي المرموق تشارلز تايلور (1936-...) -في دراسته الضخمة "منابع الذات- تكوّن الهوية الحديثة" إلى رصد وتأريخ مسارات الهوية الغربية الحديثة، "لفهم التحولات الخطرة في ثقافتنا ومجتمعنا في القرون الثلاثة أو الأربعة الأخيرة ووضعها في مركز الضوء" كما يقول في المقدمة. وفي ما يلي شذرات متفرقة من أفكار الكتاب، باختزال مخل، مع افتقارها للتسلسل والتركيب.

ويناقش الكتاب ثلاثة مسائل أساسية: **الأولى** ما يسميه تايلور الجوهر الداخلي الحديث، وهو الشعور بأننا "ذوات" وكائنات لها أعماق داخلية.**والثانية** التأكيد على "الحياة العادية". **والثالثة** الفكرة التعبيرية عن الطبيعة بوصفها مصدراً أخلاقياً.

يشرع المؤلف أولاً بالحديث عن الصور والخلفيات والتأسيسات المضمرة التي تقبع خلف الميول الأخلاقية المعاصرة، وهي ميول لا تظهر إلا نادراً، سواء عند المتدينين أو العلمانيين، ‘‘باستثناء نزاعات جدلية جداً مثل الجدل حول الإجهاض’’، ويشير إلى الطمس أو التجاوز المتعمد للأنطولوجيا الأخلاقية أو الأسس الوجودية الجوهرية للنزعات والعقائد الأخلاقية في المجتمعات الحديثة، وهو يعيد ذلك جزئياً إلى الطبيعة التعددية للمجتمع الحديث التي سهّلت العيش بتلك الطريقة، وأيضاً بسبب الوزن العظيم للأبستمولوجيا أو نظرية وفلسفة المعرفة الحديثة، التي ترى أن هذه التأسيسات الوجودية للأخلاق مجرد خرافة. وهذا ما يجعل القيام بمهمة الكشف عن أسس تشكلات الهوية الحديثة وانعكاساتها على البنى النظرية للأخلاقيات الحديثة أمراً مشروعاً، وأحد أهداف الكتاب الأساسية.

ويتحدث المؤلف أيضاً عن الفهم الحديث للاحترام الموجه للبشر والذي ينطلق من ربط احترام الحياة والكرامة البشرية بفكرة الاستقلال الذاتي، واحترام استقلالية الشخص الأخلاقية، ومع تطور فكرة الفروق الفردية في الحقبة المابعد رومانتيكية توسع ذلك الاحترام إلى طلب توفير الحرية للناس في تطوير شخصياتهم بطرقهم الخاصة مهما بدت بغيضة لنا ولحسنا الأخلاقي. كما يشير أيضاً لسمة أساسية في هذا السياق، وهي عن الأهمية الخاصة التي تضعها الثقافة الأخلاقية الحديثة على تجنب الآلام، **يقول تايلور:"من المؤكد أننا حساسون في هذا المجال أكثر من أجدادنا لقرون قليلة خلت"، كما نلاحظها في العقوبات القاسية في الحقب الماضية، وهذا لا يعني أنه لا تحدث الآن حوادث شنيعة شبيهة بما مضى، وإنما المقصود أنها تعتبر الآن ظواهر شذوذ مروعة ومثيرة للاشمئزاز، وحتى عمليات الإعدام لم تعد تنفذ في العلن، وإنما في السجون، وفي الخفاء. وتزايدت هذه الحساسية الحديثة مع تراجع الاعتقاد بدور الكائنات البشرية في نظام كوني كبير أو تاريخ ديني مقدس.**

ثم انتقل المؤلف إلى تحليل أسباب القمع العميق الذي تعرض له فهم الخير والفضيلة كمنبع أخلاقي في الوعي الأخلاقي الحديث، ويرى أن ذلك يمكن فهمه في إطار التأكيد على ما يسميه ‘‘الحياة العادية’’ –وهي مسألة سيخصص لها فصلاً كاملاً لاحقاً– وذلك في بدايات الأزمنة الحديثة، وما رافق ذلك من إنكار الأشكال العليا من النشاطات لصالح الوجود اليومي للزواج والحرفة، وسنعود لتحليل ذلك.

وفي خاتمة الفصول الممهدة يخلص المؤلف إلى أن أربع مفردات تحليلية يمكن من خلالها تقريب الرصد التحليلي للهوية الحديثة، وهي (1)التصورات عن الخير والفضيلة، و (2)الفهم الشخصي للذات، و (3)القصص أو السرديات التي تضفي المعنى على الحياة، و (4)المفاهيم عن المجتمع، أي المفاهيم التي تتعلق بما تعنيه الكينونة فاعلاً إنسانياً بين فاعلين من البشر.

ويخصص المؤلف القسم الثاني بفصوله السبعة لتحليل المسألة الأولى التي أشار لها في المقدمة وهي ما يسميه الجوهر الداخلي الحديث، وانطلق ابتداء من أفلاطون، ثم أوغسطين الذي يعده المؤلف المسؤول عن إدماج فكرة جوانية الفعل الانعكاسي الراديكالي في تقاليد الفكر الغربي، فقد نقل أوغسطين بؤرة النظر من ميدان الأشياء المعرفة إلى النشاط المعرفي ذاته، وهناك تجد مصدر النور الذي ينوّر كل إنسان يدخل العالم، وهو الله. وكان لذلك التكريس الهام لحميمية الحضور الذاتي الأثر الكبير في التحولات اللاحقة، كما عند نجدها الكوجيتو الديكارتي الذي يمكن معه اعتبار ديكارت ''واضع المنابع الأخلاقية في داخلنا''، فالطريق إلى الداخل عند أوغسطين ما هو إلا خطوة نحو الوصول للرب، ولليقين الإيماني، أما التحول عند ديكارت فالطريق إلى الذات يوصل إلى يقين الإدراك المولّد ذاتياً، ومع اعتقاد ديكارت أن هذه المعرفة تستند على كون الرب صادق لا يخدع، إلا أن الذي حصل ''هو أن وجود الله صار مرحلةً من مراحل تقدمي نحو العلم عبر التنظيم المنهجي، لذا انتقل وبصورة حاسمة مركز الجاذبية''. **وهذا المفهوم الجديد لجوانية الاكتفاء الذاتي مهد الطريق "*للحقيقة اللافتة المدهشة الخاصة بالحضارة الغربية الحديثة أعني: ظاهرة الشك المنتشر في داخلها*** ."تلا ذلك ما قام به لوك حيث وفّر شرحاً معقولاً للعلم الجديد بوصفه معرفة صائبة مع نظرية خاصة بالسيطرة العقلية للذات. ويمكننا أن نرى التحول العميق الذي دخل على موضوع السيطرة العقلية في التقليد الغربي، ''فالمثال الأعلى الحديث للتحرر يتطلب وقفة انعكاسية فكرية. فعلينا أن نتحول إلى الداخل ونصبح واعين بنشاطنا وبالعمليات التي تشكلنا. علينا أن نتحمل مسؤولية إنشاء تمثيلنا الخاص للعالم، والا استمر من دون نظام، وبالتالي من دون علم. فالتحرر يتطلب أن نتوقف عن العيش في الجسد، هكذا وببساطة أو في داخل تقاليدنا أو عاداتنا بتحويلها إلى أهداف لنا، وإخضاعها لفحص راديكالي جذري ولإعادة تكوين''. وهكذا فالتحول الذي دشنه أوغسطين في التقاليد المسيحية الغربية تطور حتى اتخذ في الأزمنة الحديثة أشكالاً علمانية، فصرنا كما يقول تايلور نذهب إلى الداخل لا لإيجاد الله بالضرورة، بل نذهب إلى الداخل لاكتشاف نظام أو لإضفاء نظام ما أو معنى ما أو تسويغ ما لحياتنا.

ثم ينتقل المؤلف لمنعطف جديد مع مونتين الذي يعتقد أن على كل واحد منا أن يكتشف صورته الخاصة، فنحن لا نبحث عن الطبيعة الشاملة فكل واحد منا يبحث عن وجوده الخاص، وبذلك يكون مونتين أسس لنوع جديد من التفكير الانعكاسي يتسم بالفردية الشديدة. وعند المقارنة نرى أن المشروع الديكارتي يدعو إلى تحرر جذري من الخبرة العادية، ومشروع مونتين يتطلب انخراطاً عميقاً في خصوصيتنا. وهذان المظهران للفردية الحديثة ظلا متعارضين إلى يومنا هذا. وينبغي أن لا ننسى أن مسألة الهوية الحديثة بكاملها تنتمي إلى حقبة ما بعد الرومانتيكية قد تميزت بفكرة مركزية مفادها أن كل شخص له طريقة وجوده الخاص. ويشير المؤلف إلى أن استكشاف الذات كان جزءاً من النظام التهذيبي لليسوعيين والبيورتانيين. وقد كانت هذه السمة الهوياتية الحديثة أحد منابع الأدب الإنجليزي الحديث، لا سيما الرواية. ومما يذكر هنا أنه في إنجلترا احتفظ كل بيورتاني/تطهري مثقف بنوع من الدفاتر اليومية، وكتب لورنس:''منذ القرن السابع عشر وبعده تدفّق على القرطاس تيار من الكلمات تصف

الأفكار والمشاعر الذاتية الحميمة التي وضعها عدد كبير من الرجال الانجليز العاديين والنساء العاديات، صار معظمهم الآن علمانية التوجه وبشكل متزايد"، فمن بنيان إلى بيبس إلى بوسويل وحتى جان جاك روسو صار نظام الاستبطان البروتستانتي علمانية مدنية بوصفها شكلاً من السيرة الذاتية الاعترافية. فنرى أنه ومع منعطف القرن الثامن عشر كان هناك ما يشبه الذات الحديثة في عملية التكوّن (على الأقل في أوساط النخب الاجتماعية والروحية في شمالي غربي أوروبا وفروعها الأمريكية) وقد اتسمت بالاستكشاف الذاتي وأشكال السيطرة الذاتية، وتولد عن ذلك مذهب فردي حديث من مظاهره نشوء الاستقلالية الذاتية المسؤولة، والفردانية الخصوصية، ويضاف لذلك نوع من الالتزام الشخصي.

ثم ينتقل المؤلف في القسم الثالث من الكتاب لتحليل المسألة الكبرى الثانية وهي التأكيد على "الحياة العادية"، وذلك في خمسة فصول، والمقصود بالحياة العادية شتى مظاهر الحياة الإنسانية الخاصة بالإنتاج وإعادة الإنتاج، أي العمل، وصنع الأشياء اللازمة للحياة، والزواج وحياة الأسرة. ويعود التطور الحديث في ذلك إلى روحانية الإصلاحيين الدينيين، سواء في إعلاء شأن الإنتاج وإعادة الإنتاج (فكرة الرهبان عن العيش عيشة صلاة في العمل)، أو في نتائج رفض السلطة المقدسة، والوظائف العليا (الروحانية). ويشير هنا لأطروحة ماكس ويبر عن دور البروتستانتية في نشوء الرأسمالية. وقد كان لهذه الفكرة البيوريتانية/التطهرية بتقديس الحياة العادية أثر على تأكيد القيمة الروحية لعلاقة الزواج، والحب والرفقة التي تشتمل عليهما، فهي إرادة الله التي قضت بأن يحب الزوجين أحدهما الآخر، وعلى الأزواج أن يكونوا كذلك، وإلا "سيكون ناموس الله منتهكاً"، وهذا المعنى الجديد لتقديس الحب أدى لبعض الصياغات المتطرفة مثل قول جيرمي تايلر:"الحب الزوجي شيء صافٍ مثل الضوء، مقدس مثل الهيكل، ودائم مثل العالم". وكان لهذه المظاهر تأثيرات واضحة في ثقافة زواج الرفقة في أواخر القرن السابع عشر فما بعده. وقد ناقشت جانباً من صعود أنواع من التطرف في الاشتراطات الحميمية كأولوية في العلاقة الزوجية في مقالة بعنوان"هل "الرومانسية" الزوجية اختراع حديث؟."

وينتقل المؤلف في فصل آخر للحديث عن نشوء القصة الحديثة في القرن الثامن عشر، والتي تُظهر طبيعة التطور في الوعي الحديث، بتركيزها على صورة الحياة العادية، والتأكيد عليها، وتجاوزها للحبكات القديمة، وانفصالها عن ما هو عام وشامل، وتركيزها على أفراد الناس وتفاصيلهم. وأيضاً ظهر مع القصة الحديثة وعي زمني جديد، فالقصة القديمة ترتكز على تصور قديم للزمان يعتمد على ما يسميه تايلور "نموذج بدئي أصلي" فالتضحية مثلاً ينظر إليها كنموذج للتضحية بالمسيح، وهكذا ترتبط القصص القديمة بعلاقات زمنية تظهر تزامنهما، فالتاريخ يجسد في التصور الكلاسيكي الحوادث الماوراء زمانية. أما الزمن الحديث فلابد أن تعاش الحياة بوصفها قصة، والقصة إنما نحصل عليها من الأحداث الخاصة والظروف الخاصة.

ثم يعقد المؤلف القسم الرابع من الكتاب لتحليل المسألة الثالثة التي تتصل بالفكرة التعبيرية عن الطبيعة بوصفها مصدراً أخلاقياً. ويخصص بعض فصول هذا القسم لمناقشة مجموعتين من الأفكار، الأولى تربط القوة العقلية المتحررة بقراءة نفعية للطبيعة، والثانية تركز على قوى الخيال الخلاق وتربطها بمعنى الطبيعة بوصفها منبعاً أخلاقياً.

ويشير لدور أتباع مذهب المنفعة الذين أضفوا قيمة مركزية على اللذة والألم الحسيين، وقد نجحوا في وضع الخلاص من الآلام –الإنسانية والحيوانية– في مركز البرنامج الاجتماعي، يعلّق تايلور:"والحق يقال لقد كان لذلك نتائج ثورية حقيقية في المجتمع، فهي لم تغير نظامنا القانوني فقط، وإنما كل الممارسات والاهتمامات".

ثم ينتقل المؤلف للحديث عن الانعطافة التعبيرية، وخصص القسم الخامس من الكتاب لمعالجة ذلك، كما توسع في تحليل المذهب التعبيري، والتصور الحداثي الذي ينظر لفكرة العمل الفني، بوصفه نابعاً من وحي مفاجئ، أو محقق له. وفي القرن العشرين غاص الفن في الداخل أكثر مما سواه، ومال لاستكشاف الذاتية، بل والاحتفاء بها، فقد سبر أعماقاً جديدة من الشعور ودخل في تيار الوعي، غير أنه في الوقت ذاته أزاح مركز الاهتمام إلى اللغة، أو إلى التحولات الشعرية ذاتها، أو حتى إذابة الذات كما كانت تتصور لصالح مجموعة جديدة من الأشياء. وقد واجه كتّاب أوائل القرن العشرين سؤال ماهية الخير في عالم ميكانيكي وكلي ومحدد؟ وكان الملاذ الواضح في الداخل/الباطن، أي العالم المعاش، والمختبر، المعروف والمتحول في الحساسية والوعي. وهذا التحول في القرن العشرين بعد أن كان الملاذ في أوائل الزمن الحديث يقع في وصف وحي مفاجئ للطبيعة، أدى تحرك كتّاب القرن العشرين ومفكريه وفلاسفته إلى محاولة لاستعادة ما قُمع ونسي في ظروف الخبرة، كما فعل هوسرل في الفينومينولوجيا، ثم هايدغر، وفيتغنشتاين، وميلو بونتي، وآخرين.

ثم يختم تايلور كتابه في تأكيد تفاؤله الديني والأمل إزاء الأزمة الأخلاقية الحديثة، ويقول:"وهو أمل أراه متضمناً في المذهب التوحيدي اليهودي–المسيحي، وفي وعده المركزي بالتأكيد الإلهي على البشر، وهو كلي وأكثر مما يستطيع البشر أن يصلوا الله دون عون".

أخيراً.. يذهب بعض الباحثين إلى أن التشخيص التايلوري لأزمتي الهوية الحديثة والمعاصرة يتسم بثلاث سمات ((1 الشخصنة، وكأن الأحداث لا تفهم إلا من خلال ما كتبه هذا الفيلسوف أو ذاك العالم، بحيث يظهر العجز التأريخ، وذلك من خلال اختيار بعض المحطات (2) .التحليلي للحدث المستقل خارج تأويل هذا الفيلسوف الانتقاء، وذلك بغرض إثبات التصور الخطي والتصاعدي (3) المعرفية والدينية الحاسمة. وهذا يقود بالضرورة إلى .للأحداث التاريخية

يقع الكتاب في أكثر من وأصل الكتاب نشر ،2014 صفحة، وقد صدر عن المنظمة العربية للترجمة، عام 700 وقد ترجمه حيدر حاج إسماعيل، وقدم له بمقدمة سقيمة للغاية، ولا تليق بالكتاب، ،1989 بلغته الأصلية عام وأهميته.

الأسس غير العلمية لعلم الاقتصاد- جلال أمين



ينطلق جلال أمين –أستاذ الاقتصاد بالجامعة الأمريكية بالقاهرة- في هذا الكتاب من تأسيس نظري يعتقد أن النظرية الاقتصادية الحديثة تنطوي على انحيازات خفية وظاهرة تدعي الموضوعية والعلمية وهي في حقيقتها ليست

سوى نتاج لظروف تاريخية واجتماعية وسياسية محددة.يفتتح المؤلف الكتاب بفصلين تمهيديين، **الفصل الأول** عن التحيز في العلم، وشرح فيه حتمية خضوع الإنسان لتأثير الأفكار والمشاعر المسبقة، وأن الحياد الكامل والتخلص المطلق من جميع أشكال التحيزات يعد أمراً مستحيلاً، ولذا "***فالمطلوب في البحث العلمي ليس غياب التحيّز بل المطلوب الأمانة والنزاهة، فالمطلوب من الباحث هو نفس المطلوب من الحكم في مباراة رياضية بين فريقين، لا أكثر و لا أقل. ليس المطلوب منه أن يكون مجرداً من أي تحيز لأي من الفريقين، المطلوب منه ألا يسمح بتحيزه بأن يؤثر في النتيجة التي يعلنها***". ويعدد بعض مصادر التحيزات والأفكار المسبقة في البحث في الاجتماعيات والانسانيات، ويذكر منها المصالح الخاصة، والتأثر بالسياق السياسي والثقافي والأحداث الاجتماعية، والتأثر بالتطورات في العلوم الأخرى، واللغة التي يستعملها الباحث.

ثم يشير إلى الكيفيات التي يظهر عبرها التحيز في البحث العلمي: (1) التحيز في تحديد الأسئلة التي يختار الباحث إثارتها والإجابة عنها. (2) التحيز في نوع الإجابة المقدمة على السؤال المطروح. (3) التحيز في التأكيد الذي يختاره الباحث على بعض جوانب الموضوع. (4) التحيز في الطريقة التي يختارها الباحث لتصنيف العناصر أو الظواهر التي يقوم ببحثها. (5) التحيز في استخدام اللغة في صياغة البحث والنتائج، ونوع الاستعارات والمجازات والتشبيهات المستعملة.

ويخصص المؤلف **الفصل الثاني** للحديث عن التحيز في علم الاقتصاد، ويشرح فيه ظروف نشأة علم الاقتصاد والتي ساهم فيها ثلاثة تطورات أساسية في أوروبا: النمو السريع في العلوم الطبيعة، والنمو السريع في الإنتاج الصناعي، والنمو السريع أيضاً في الطبقة الوسطى. ونتيجة لكون علم الاقتصاد نشأ وترعرع في ظروف خاصة جداً، ذات سمات اقتصادية واجتماعية وثقافية وتكنولوجية معينة، لبلاد بعينها في فترة تاريخية محددة، فقد اكتسب ذلك العلم سماتاً معينة تعكس هذه الظروف وتتلون بلونها، فمن هذه السمات: (1) الميل القوي لافتراض العقلانية المجردة في السلوك الاقتصادي للإنسان. (2) الميل لافتراض أن الإنسان لا تحركه إلا مصلحته الخاصة. (3) الميل لافتراض أن سعي المرء لتحقيق مصلحته الخاصة يؤدي دائماً إلى تحقيق المصلحة العامة للمجتمع ككل. (4) الميل إلى النظر للإنسان وكأن أوجه الشبه بينه وبين الآلة أهم من أوجه الاختلاف. وهذه النظرة الميكانيكية للسلوك الاقتصادي قد سمحت لعالم الاقتصاد أن يصوغ قوانين أكثر دقة، ولكن أبعد عن الواقعية، ولذا قيل:"**إن عالم الاقتصاد بدلاً من أن يقنع بأن يقترب بشكل عام من الحقيقة فيعطينا صورة تقريبية لها حتى ولو لم يصبها كلها، انتهى إلى نتائج بالغة الدقة ولكنها خاطئة.**"

ثم انتقل المؤلف **للفصل الثالث** الذي عقده لكشف تحيزات الاقتصاديين في الإنتاج، وذلك في عدة موضوعات أساسية:

الأول: في مفهوم الإنتاج يطرح الاقتصاديون تعريفهم المعهود وهو أن الإنتاج هو خلق منفعة أو زيادتها، وعليه فلا بد في نظر الاقتصادي لكي يعتبر النشاط إنتاجياً أن ''بيعاً'' قد تم أو يزمع أن يتم بغرض تحقيق ربح أو فائض في الإيرادات عن النفقات. ولذلك لم يعتبر الاقتصاديون الأعمال المنزلية التي تقوم بها ربة المنزل مثلاً داخلة في الإنتاج، ولكن لو خدمت ربة المنزل بنفس الأعمال المنزلية في بيت جارتها بمبلغ نقدي فإن ذلك يعد ''إنتاجاً'' في المفهوم الاقتصادي. وعلى أية حال فالجزء الأكبر من تاريخ البشرية لا يعرف هذا النوع من الإنتاج، ومن الواضح ''أن جزءاً صغيراً من التاريخ الإنساني في جزء صغير العالم–وأقصد بذلك القرن الذي نشأت فيه الرأسمالية في أوروبا الغربية– اُتخذ نموذجاً ومثالاً للنشاط الاقتصادي للناس كافة''.

الثاني: يضيف الاقتصاديون التقليديون رأس المال إلى جوار الأرض والعمل كعناصر أساسية لعملية الإنتاج، والأرجح أن ذلك يعود إلى رغبتهم في إسباغ المشروعية على الملكية الخاصة لرأس المال، ولإيجاد المبرر الأخلاقي لحصول صاحب رأس المال على الربح من وراء هذه الملكية.

الثالث: يفضل الاقتصادي المحدث اعتبار أن الباعث على الإنتاج ينحصر في تحقيق أقصى ربح، وهذا يعود جزئياً لتضخم هذا الباعث في الحقبة الرأسمالية، فضلاً عن انخرام هذا الباعث وقصوره عن تفسير النشاط الإنساني المعقد.

وفي **الفصل الرابع** يتحدث المؤلف عن نظرية روبرت مالثس الشهيرة عن أن زيادة السكان تحصل بصورة أكبر من زيادة الغذاء، لكون السكان يتزايدون طبقاً لمتوالية هندسية أما الغذاء فيتزايد طبقاً لمتوالية حسابية، والنتيجة أن نصيب الفرد من الغذاء لا بد أن يميل إلى التضاؤل مع مرور الزمن. تنطوي نظرية مالثس على عدة تحيزات: (1) التحيز العائد للمزاج التشاؤمي الذي كان يسيطر على مالثس. (2) التحيز للموقف المحافظ والمعارضة للموقف الإصلاحي الثوري، فالنظرية تعني أن الثورة للإصلاح وإعادة توزيع الثورة وفقاً لمعايير العدالة مجرد محاولة عبثية خالية من المعنى، لكون الفقر وسوء الأوضاع تعود لتساهل الناس في التكاثر والتناسل. (3) التحيز لصالح المستفيدين من الوضع السائد، وضد مصالح الطبقات الدنيا، فليس انخفاض مستوى المعيشة يعود لفساد الطبقة الحاكمة ولا استغلالها وإنما يعود للفقير البائس الذي يتناسل أكثر مما يجب. (4) التحيز باستبطان النظرة الحيوانية للإنسان، فهو يتكاثر إذا زاد الغذاء ويتناقص إذا شحّ، تماماً كالفئران في مخزن الحبوب.

وفي **الفصل الخامس** يشير للموقف المغالي من الملكية الخاصة وكيف أنه كان مجرد تعبير عن تحيز عصر معين فرضته الظروف الاقتصادية والاجتماعية والتكنولوجية السائدة فيه.

وفي **الفصل السادس** يناقش المؤلف الاستهلاك ويفسر النفور الذي يبديه الاقتصادي التقليدي من مناقشة مشكلة الاستهلاك ووقوع الفرد تحت طائلة طويلة من الإغراق الإعلاني وخداع السوق ليقتني ما لا يحتاجه بل ما يضره بأنه يتضمن انحيازاً ظاهراً للنظام الرأسمالي، وللمجتمع الاستهلاكي، ونفوراً معهوداً من مناقشة العوامل والآثار التي لا يمكن أو يصعب التعبير عنها كمياً.

وفي **الفصل السابع** يواصل المؤلف كشف التحيزات المضمرة في نظرية الأثمان، وفي الفصل الثامن يتحدث عن التحيزات في تناول الناتج القومي والعمالة، ويخصص الفصل التاسع لنقد النظرية الرأسمالية في ما يتصل بتوزيع الدخل، وهو ينطلق من كون رود علم الاقتصاد منذ البداية انحازوا إلى جانب ملّاك الثروة، وقد أثر هذا الانحياز لاحقاً في تاريخ التحليل الاقتصادي، ثم يعرج على جملة مواقف بعضها صحيح وبعضها مشكوك في صحته، إلا أنها تقوم على اختيار تحكمي، كتصوير مشكلة الفقر والغنى كقضية توزيع الدخل، والقول بأن إعادة توزيع الدخل لصالح الفقراء مضرة بالنمو الاقتصادي، وأن الفقراء مسؤولون عن فقرهم.

وفي **الفصل العاشر** ينتقد التصور الاشتراكي في مسألة توزيع الدخل، ويكشف عن انحيازاته.

وتأتي "التنمية الاقتصادية" كموضوع للفصل **الحادي عشر**، ويذكر المؤلف أن النمو الاقتصادي لاقى إهمالاً طويلاً من الاقتصاديين منذ كتابات ماركس وأنجلز، وذلك بسبب النمو الاقتصادي السريع للدول الأوروبية، بحيث بدا للاقتصاديين أن هذا النمو بديهياً و لايستحق النظر والبحث، كما أن بقية بلدان العالم خضعت للاحتلال الغربي ولم يكن من المناسب إثارة هذا الموضوع لهذه البلدان، لأن التنمية الاقتصادية للبلدان المستعمرة لم يكن أمراً مرغوباً، ثم فجأة وبعد الحرب العالمية الثانية أصبحت التنمية الاقتصادية أكثر الموضوعات شيوعاً وجاذبية، ويفسر ذلك المؤلف بزيادة أهمية الحصول على أسواق جديدة لتصريف السلع المنتجة في البلدان المتقدمة اقتصادياً، كما حدث تغير مهم في طبيعة هذه المنتجات التي أصبحت تبحث عن أسواق أوسع، وهكذا:

"*لقد أصبح تحقيق زيادة في متوسط الدخل في هذه البلدان [المستعمرات القديمة] ليس أمراً مرغوباً فيه [وحسب]، بل أصبح شرطاً متزايد الأهمية لاستمرار تحقيق معدل مرتفع للنمو في داخل الدول المتقدمة نفسها*".

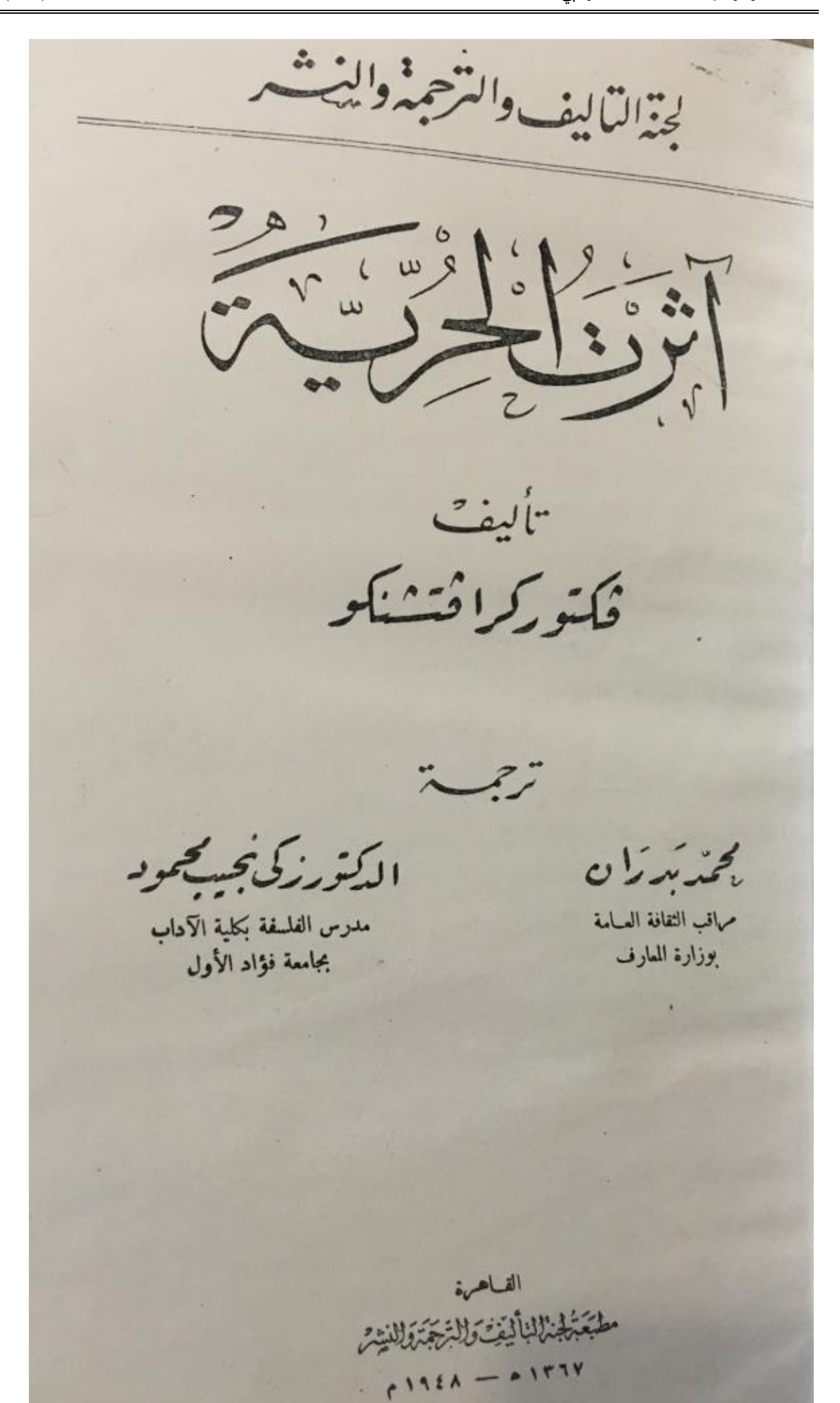
وفي الفصل **الثاني عشر** يتحدث المؤلف عن التجارة الدولية ويكشف عن المضمرات الاقتصادية حيالها.

ثم يعقد الفصل **الثالث عشر** والأخير لمناقشة موضوع تحليل النفقات والمنافع، ويكشف عن تضخم التصور المادي والنفعي والكفاءة المجردة عن القيمة عند التعامل مع الإنسان في التقييم الاقتصادي للمنافع والنفقات، ويعيد

المؤلف ذلك لجيريمي بنثام مؤسس مذهب المنفعة الشهير، وهو المذهب الذي وصفه الاقتصادي اللامع جون مينارد كينز بأنه ‘‘**كالدودة التي لا تكف عن التهام أحشاء الحضارة الحديثة، والمسؤولة عن انحطاطها الأخلاقي الراهن**.’’

ويتسم الكتاب عموماً بسلاسة الأسلوب ووضوح الأفكار ورشاقة التعبير كما هو معهود في كتابات جلال أمين.

آثرت الحرية – ڤكتور كراڤتشنكو



لجنة التأليف والترجمة والنشر

آثرت الحرية

تأليف

فكتور كرافتشنكو

ترجمة

محمد بدران
مراقب الثقافة العامة
بوزارة المعارف

الدكتور زكي نجيب محمود
مدرس الفلسفة بكلية الآداب
بجامعة فؤاد الأول

القاهرة
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر
١٣٦٧هـ — ١٩٤٨م

فيكتور كرافتشكو مؤلف الكتاب عمل رئيساً لقسم الذخائر في مجلس وزراء الجمهورية الاشتراكية السوفيتية المتحدة، وعضو بارز في الحزب الشيوعي الروسي، وقد أوفد من قبل حكومة ستالين للولايات المتحدة الأمريكية كأحد أفراد بعثة المشتريات الروسية، وهناك أعلن انشقاقه عن الحزب ومعارضته للنظام الستاليني، وذلك في إبريل 1944 في بيان طويل نشر بالنيويورك تايمز. وأخذ بعد ذلك في كتابة هذا الكتاب وهو يتنقل من مدينة لأخرى ومن فندق لآخر ويتسمى بأسماء مستعارة خوفاً من يد المخابرات السوفيتية أن تطاله بعد أن وصلته تهديدات عديدة.وهذا الكتاب يحكي فيه قصة حياته وسيرته الذاتية بالتفصيل، منذ ولادته وطفولته وعلاقته بالحزب الشيوعي ثم تخصصه في الهندسة وما تلاها من ترقيه الوظيفي في الحكومة السوفيتية، وحتى بلوغه لمناصب عليا في النظام مع قرب اندلاع الحرب العالمية الثانية، ثم تفاصيل سفره ممثلاً للحكومة السوفيتية في الولايات المتحدة وانشقاقه المذكور. ترجم الكتاب من الروسية إلى الإنجليزية بإشراف المؤلف، ثم **صدر بترجمة رائقة للعربية عام 1367 – 1948**.

اهتم الكتاب بعرض التطرف الدكتاتوري في النظام الستاليني وعن أحوال العمال شديدة البؤس في المصانع التي كانت تعمل طبقاً للخطط الشيوعية وتسخيرهم تحت شروط شديد القسوة والانضباطية مع تدني رهيب في المستوى المعيشي. كما اهتم أيضاً بشرح البنى القمعية الداخلية والأساليب الأمنية المريعة التي أصبحت أحد سمات النظام الستاليني، بحيث أضحت ***الستالينية*** رمزاً للنظام القسري المتوحش، ابتداء من القسوة المفرطة في تنفيذ الأوامر وضرورة الطاعة العمياء والتخلي عن أقل المبادئ الأخلاقية والإنسانية في سبيل ترسيخ السلطة، ومروراً بالفساد المالي والسياسي والأخلاقي الذي كانت تحظى به الطغمة الحاكمة، ففي ظل المجاعات التي انتشرت في أوائل الثلاثينات في البلاد الروسية يصف كرافتشكو البذخ الذي كانت تتمتع به الطبقات السياسية العليا، وحتى في أوج الحرب ولما كانت ألمانيا على الأبواب كان كبار الموظفين والطبقة العليا يتمتعون بمعيشة كريمة، ويحكي عن أنه حين حصل على وظيفة عليا في موسكو دخلت عليه العاملة في الصباح بطعام الفطور، وعرف منها شدة الجوع، فترك عمداً نصف الفطور، وفوجئ أن السكرتيرة قد أخذت الباقي، فسألها، فقال أنها قد اتفقت أن تأكل هي اليوم والعاملة في اليوم التالي، وهكذا. ووصولاً إلى موجات ''التطهير'' والتي تعني الفصل والتنكيل بأعضاء الحزب الذين يشك في ولائهم.

يعيب الكتاب في نظري اسرافه المفرط في التفاصيل – بحيث كنت أشك أحياناً في قدرة الإنسان على سرد كل هذه التفاصيل بعد مرور هذه السنوات – وما نتج عن ذلك من تضخم حجم الكتاب، فهو يقع في أكثر من 700 صفحة. كما يعيبه أحياناً اللغة المتملقة وتحقير الذات أحياناً أمام القارئ الأمريكي وهو ما يثير في نفسي الانزعاج. وأيضاً يمكن ملاحظة ما يبدو من تلميع النفس عند المؤلف والنأي بها عن أي جريمة ارتكبت، مع كونه يعد مسؤولاً مباشراً عن بعض تلك الجرائم، ومحاولة جعل مجرد الانزعاج أو رفض الضمير كافياً للتحلي بالحلة الأخلاقية.

ولفت نظري أخيراً تعمد المؤلف لاستخدام المصطلحات والتعبيرات الدينية في وصف تصرفات وسياسيات الحزب والحكومة الستالينية الملحدة، فجلسات التحقيق شبيه بـ"الاعتراف الكنسي"، والفرار من سطوة الحكومة خارج البلاد يُعدّ "كفراً" بإلهم الدنيوي، ويشبّه القسم الذي أقسمه ستالين على نعش لينين في الميدان الأحمر في موسكو بأنه "أشبه شيء بالطقوس الكنسية". وهو ما يذكرني بخاطرة سابقة تجدها هنا تفسّر هذا الأمر.

وأختم باقتباس مصوّر عن مصير كرافتشكو والدراما المثيرة التي ختم بها حياته، كما وصفها الفيلسوف السلوفيني سلاڤوي چيچيك في كتابه ''تراجيدية في البداية'':

وقد تجدر الإشارة هنا

إلى مصير فيكتور كرافشينكو Victor Kravchenko - الدبلوماسي السوفيتي الذي قد تخلى - في عام ١٩٤٤ عن حزبه وارتد عن معتقده في أثناء وجوده في نيويورك، وبعد ذلك كتب سيرته الذاتية المشهورة التي حققت أعلى مبيعات، المعنونة باسم **أخترت الحرية** ***I Chose Freedom*** [٥٧]. فكتابه كان أول تقرير شخصي جوهري عن مخاوف الستالينية، يبدأ بوصف تفصيلي للجماعية القسرية والحشود الجائعة في أكرنيا Ukraine، حيث شارك كرافشينكو نفسه - مؤمن حقيقي بالنظام - في أول الثلاثينيات في تقوية الجماعية. فالقصة الأكثر شهرة عنه على نطاق واسع تنتهي في عام ١٩٤٩، عندما كسب المرافعة الرئيسة ضد المدعين بالحق المدني من السوفيت في باريس، الذين قد أحضروا حتى زوجته - السابقة إلى المحكمة كي تُدلي بشهادتها على فساده، وإدمانه المسكرات، وتقدم تسجيل صوتي عن عنفه في حياته العائلية المنزلية. ولكن، ما لا نعرفه جيدًا هو أنه - بعد هذا الانتصار مباشرة - بينما ما كان أكثر ذيوعًا عنه حول العالم كله كونه بطلاً للحرب الباردة، أصبح كرافشينكو قلق بعمق من حملة حزب ماكارثي السياسي المضاد للشيوعية، وحذر من أنه في استخدام مثل هذه المناهج لمحاربة

(٥٧) : انظرMark Jonathan Harris's outstanding documentary on Kravchenko, ***The Defector*** (2008).

الستالينية ؛ فإن الولايات المتحدة الأمريكية وحدها قد خاطرت بكونها صارت أكثر شبهًا بخصمها. فهو أصبح واعيًا أيضًا على نحو متزايد بظلم الديمقراطيات الليبرالية، ورغبته في أن يرى التغيرات في المجتمع الغربي التي تطورت غالبًا في داخل استحواذ هذه الفكرة وتسلطها بعد كتابة مُلحق أقل شهرة بكثير من كتابه **أخترت الحرية**، معنون باسم **أخترت العدالة** ***I Chose Justice***، شَرَعَ كرافشينكو في الجهاد ليعثر على أسلوب جديد من الإنتاج المنظم أقل استقصاء وريادة. وقاده هذا إلى بوليفيا، حيث شرع في تكريس أمواله كلها في تنظيم الفلاحين الفقراء في جماعيات جديدة. ولكن، اصطدامه بحالة الإخفاق في تلك المحاولات، دفعته إلى الإنسحاب إلى حالة التوحُّد والعزلة وأطلق في النهاية النار على نفسه في منزله بنيويورك. فانتحاره كان نتيجة يأسه، وليس نتيجة ابتزاز المخابرات الروسية له - مما يبرهن ذلك على أن فضحه للاتحاد السوفيتي قد كان بمثابة فعل أصلي وحقيقي لمعارض ضد الظلم.

أكثر من الحب وأكثر من الخمرة

– مبتدأ

في أكثر ما يمرّ بي من قصص، وحكايات، وتواريخ، وروايات، وسرديات شخصية أو عمومية، لا أستطيع تحاشي سؤال المعنى. ما الدافع الذي يحفز هؤلاء الناس على القيام من السرير صباحاً؟ كيف يواصلون المسير برغم الألم؟ كيف يتجاوزون الأزمات؟ من أين يحصلون على الأمل والتفاؤل؟ لماذا لا ينتحر العدمي في هذا العالم الموحش؟ كيف يكبت اللاديني أهواءه ونزواته؟ ولماذا؟ أحب فتح آفاق التأويل للسلوك الإنساني على مصراعيه كل ما أمكن، أبحث عن ذلك "الحنين" الخافت إلى السماء، كيف يصمت في قلوب متحجرة، ونفوس متصحرة لم يهطل عليها ندىً من إيمانٍ يوماً ما. سأحمل فيما يأتي هذه الأسئلة وأضعها على محك اختبار نظري في حقل "الفن"، فنحن نشهد حقبة اتسع فيها حجم استهلاك الفنون العاصرة بفضل التقنيات الاتصالية بصورة غير مسبوقة، فليس من الغريب أن تجد الشاب في هذه الأيام ينغمس طوال وقته وسط كومة مسلسلات طويلة، بمتوسط 40 ساعة للمسلسل الواحد، وفي وقت آخر يواصل قراءة قائمة طويلة من الروايات العربية والمترجمة، ولا يفرط بمتابعة قوائم التوصيات بأبرز الأفلام للعام المنصرم، مع قائمة مختارة لأفلام الأنمي، والأنميشن، وربما يسير ساعات طويلة كل يوم وفي أذنه يستمع لقائمته المفضلة من أنواع الموسيقى الغربية والشرقية. هذا سلوك شائع في هذه الأزمنة القاسيةوهنا يكون من المشروع التساؤل عن سر هذا الاجتياح لاستهلاك الفنون في عالم اليوم، . وعلاقة الفن المعاصر بالدين، وكيف يمكن للفن أن يمنح المعنى للوجود؟

– الفن والدين في التاريخ

يعدّ الأديب اليوناني "المنشقّ" نيكوس كازنتزاكي ت1957 ممن خاضوا الوجود بكل الطاقة البشرية والشعورية الممكنة، فشل في الوصول للحقيقة عبر الدين الحق، وأخذ يتخبط في الروحانيات المتنوعة، باحثاً عن أفق فوق إنساني، أكثر مما تسمح به الحياة الصغيرة، كتب في سيرته الذاتية:

"أكثر من الخمرة والحب، أكثر خداعاً من الأفكار، هي قدرة الفن على إغراء الإنسان، وجعله ينسى".

لم أستطع التخلص من نفاذ هذه اللمحة التفسيرية، ووجدت أنها تفسر وتساعد في فهم بعض ما يجري، فالخمرة إغماءة مؤقتة للاختفاء عن ملاحقات وطأة الوجود، والحب كذلك. بل الحب يطرح كثيراً على الصعيد النفسي والعاطفي وفي الفنون عموماً باعتباره الخزان الاستراتيجي الذي يمكن للإنسان الحديث التعويل عليه في إنتاج

المعنى، والمبرر الذي يدفع الانسان للاستمرار بالعيش إن لم يتمكن من الاستمتاع بالحياة على الأقل، إلا أنه مع ذلك له تكلفته الباهظة، والتي تجعل التخلي عنه خياراً جذاباً لأعداد متكاثرة من الأجيال الجديدة. فتبقى الفنون، الموسيقى، وكافة الفنون السمعية، والسينما، والفنون البصرية بكافة أشكالها، والفنون الكتابية، الرواية والقصيدة والشعر.. أكثر عمقاً، وأقدر على منح الإنسان الحديث النسيان الطويل، والذي يسمح له بالانغماس في تفاصيل الحياة مع التخفف من وطأة السؤال الوجودي. لماذا نحن هنا؟ وما الواجب فعله؟ وإلى أين المصير؟.

وقبل أن أواصل التأمل في أبحاث المفكرين والمحللين، لا بد من القول أن ما سبق لا يعني اختصاص الزمن الحديث بازدهار الفنون، فالفن كفعل إنساني عريق الجذور في التاريخ البشري، وقد ازدهرت الفنون في الحضارة اليونانية وانتشرت الايقونات الكنسية في الديانة النصرانية، ودعمت الكنيسة فنون الرسم في حقب تاريخية معينة، كما ازدهرت الموسيقى الدينية، حتى قال اللاهوتي البروتستانتي ارنست ترولتش:"إن أسمى ما أنتجته البروتستانتية في مجال التصور كان في فن الموسيقى التي أعطاها باخ ت1750 أقوى تعبير فني لها". وكانت الفلسفة اللاهوتية تنظر إلى كون هذه التجليات الفنية (الأيقونات، الموسيقى والترانيم..الخ) تمثل أنماطاً للاتصال بين المطلق (الله) والمحدود (المخلوق)، وأن الاتصال بالمطلق يكون عبر تجسيد إشارات في صور مادية ينفذ من خلالها الوعي إلى شهود المطلق في اللحظة الجمالية. وإذا تجاوزنا جذور هذه الإشكالية الفلسفية في الديانة النصرانية، ونظرنا في أحد انتقالات هذا التصور عن طبيعة الاتصال بالمطلق، في الفرق الاسلامية، سنجد السماع الصوفي يستند لذات الخلفية الفلسفية المسيحية في تصور الاتصال بالله، وقد وصف علي عزت بيجوفيتش الصوفية بأنها «نَصْرَنة» للإسلام، فبعض المتصوفة المتأخرين جعل السماع والرقص وإنشاد قصائد الغزل أحد الوسائل للوصول إلى الله، واستثارة التزكية في القلب، ووافقهم بعض المتفلسفة كابن سينا، بل وعند غلاة المتصوفة تجويز النظر للحسان، ومخالطة المردان، وجعل التفكر في حسنهم المادي طريقاً للوصول إلى تذوق الجمال الإلهي، أو أنهم يمثلون عند بعضهم تجلي الجمال الإلهي، أو أبعد من ذلك من الحلول والاتحاد تعالى الله ﷻ عن هذا الكفر علواً كبيراًوفي . الرسالة يروي أبو القاسم القشيري بسنده عن الجنيد أنه سئل: ما بال الإنسان يكون هادئاً، فإذا سمع السماع اضطرب؟ فقال:"إن الله تعالى لما خاطب الذرَّ في الميثاق الأول بقوله:"ألست بربك قالوا بلى" استفرغت عذوبة سماع الكلام الأرواح، فلما سمعوا السماع حرّكهم ذكر ذلك". وهنا تلاحظ التداخل بين التجربة الجمالية كفعل حسي وانتقالها إلى مستوى روحاني خالص، عبر هذا التأويل الميتافيزيقي الغامض. ولم يكن الصوفية وحدهم من خاض في تفسير تأثير الممارسات الفنية والجماليات، فابن تيمية لما دخل في جدل ضد المتصوفة نافياً عن الشريعة هذه البدع أشار إلى المضمون الروحاني في هذه الفنون، وقال:"تأثير الأصوات في النفوس من أعظم التأثير، يغنيها **ويغذّيها**، حتى قيل: إنه لذلك سُمّي غناء، لأنه يغني النفس". وواصل ذلك ابن القيم –مستفيداً من شيخه ومن الغزالي– ليقول:

''*النفوس التي فيها رقة ولطافة ورياضة يكون الصوت والصورة أسرع تأثيراً فيها من النار في يابس الحطب، حتى إنها **لتتقوّت** بذلك أحياناً*''.

فيكون السماع أو الموسيقى والجمال الجسدي للروح كالغذاء للبدن.

–سحر الفن الروحي

وعلى الصعيد التاريخي نجد أن مزاجاً جديداً ونزعة حديثة دخلت على حقل الفن المعاصر كعرض من أعراض الأزمة المستمرة التي رافقت الإنسان المتحول للحداثة، ويطرح عالم الاجتماع البريطاني أوستن هارينغتون تفسيراً سوسيولوجياً هاماً لدور الفن في العصر الحديث:

''*إن الفن في الثقافة الحديثة حلّ عقلياً محلّ بعض وظائف النشوء التي حققتها الأسطورة والدين في المجتمعات ما قبل الحديثة، ويمكن القول –بقدر ما– إن الفن الحديث حفظ محتويات المعتقد الأسطوري والمعتقد الديني في الشكل الوحيد الذي يمكن فيه الدفاع عن هذه المحتويات دفاعاً عقلياً في المجتمع الحديث*''

وهو يعتقد أن الفن الحديث ''حرّر المعتقدات الأسطورية والدينية عبر تحويلها إلى حالات تخص التجربة الجمالية، ونزع مزاعمها في الصحة المعرفية والصحة الأخلاقية''، ويشير إلى أن التأويلات والتفسيرات الأيديولوجية للأسطورة والفن التي تضعهما في مصاف الدين إما باعتبار أن الفن هو الوعاء الحافظ للدين والمعبّر الأسمى عنه، أو باعتبار تصعيد الأعمال الفنية بحيث تعامل مثل الأشياء الدينية، فأصبح الفن هدف لطائفة مقدسة لها أداؤها الطقسي، وفنانوها ورهبانها المشاهير، وتجسداتها في أشخاص وأعياد ظهور لها (حفلات الأوسكار مثلاً)، فكل هذا التناول الميتافيزيقي للفن والذي سماه ثيودور أدورنو ''ديانة الفن'' قدم لجماهير الطبقة الوسطى الأوروبية في القرن التاسع عشر

"وسيلة للتعامل مع ظواهر انقطاع الجذور، وفقدان الأمل، وأزمات الإيمان التي جلبتها العقلانية العلمية، والفردية الاقتصادية، بعد يقظة العلمانية والتصنيع"

فبعد أن ''جُرّد العالم من السحر'' بحسب تعبير ماكس فيبر الشهير، كان لابد أن يعاد الاعتبار للفن والموسيقى لإنقاذ ''الحداثة'' من العقل المجدب، ولإعادة السحر للعالم المحروم، وللمساعدة في إنتاج المعنى في عالم جديد فارغ وموحش. وممن أشار إلى ذلك المفكر النمساوي ارنست فيشر ت1972 في كتابه ''ضرورة الفن''. ويؤكد أستاذ تاريخ الأديان وعلم الأديان المقارن جان بريمر على خصوصية التجربة الغربية في هذا التبادلية أو عملية الإحلال

التي جعلت الفن كالبديل عن الدين، يقول:"وقد حلّ الفن عادةً محل الدين في صفوف النخبة الأوروبية المثقفة. وهذا الإحلال نماذجي مناسب لسياق تطور العالم الغربي فيما بعد عصر التنوير ولا يمكن الوقوف على تجلياته في أي بقعة أخرى خارج أوروبا".

—الفن كديانة

هذه المقاربة للفن ولرموز الفن وأدواته كنسخة بديلة عن الدين أو كتعويض من نوع ما أغرت الفيلسوف الفرنسي إدغار موران على تناول ظاهرة "نجوم السينما"، وفي مقطع لافت يقول عن ظاهرة "توثين" نجوم ونجمات السينما:"إن النجمات أصبحن أكثر من مجرد مواضيع للإعجاب. إنهن أيضاً مشروع عبادة، ومن حولهن تتشكّل براعم دين جديد. هذا الدين ينشر مؤمنيه في أرجاء العالم كله. وما من واحد ملحد أو كافر من بين الذين يرتادون الصالات المظلمة... أما المهرجانات [السينمائية] فإنها أعياد ربانية ينزل فيها النجم للمساهمة بحفل انتصاره. مجلات، صور، نواد، احتفالات، مهرجانات، كلها مؤسسات أساسية لعبادة النجوم".

ثم يسوق موران في كتابه "نجوم السينما" نماذج متفرقة من رسائل كتبها معجبين لنجومهم المفضلين ولاحظ ما فيها من عبارات ذات طابع ديني أو تأليهي. لا أود الإفاضة في هذا، فهذه مجرد إشارة لنوع من التحليلات الملفتة في هذا الصدد.

—داخل "الفن" خارج العالم

وإذا أردنا أن نتتبع الأسس النظرية للنزعة الجمالية الحديثة سنرجع بها إلى شوبنهاور ت1860 –بحسب المؤرخ الفني ارنولد هاوزر–، والذي يعتقد في فلسفته التشاؤمية أن الحياة مجرد صراع بائس كله ألم وشقاء ومعاناة، وأن الاستثناء الوحيد من عبثية هذه الحياة يقبع في الفن، فإنه يقدّم ارتياحاً وجيزاً من الآلام. وهذا المعنى عبّر عنه بصورة مباشرة الروائي الشهير غوستاف فلوبير ت1880 حين قال:"الحياة فظيعة إلى حد أن المرء لا يستطيع أن يتحملها إلا بتجنبها، ولا يمكن أن يتجنبها إلا بالعيش في عالم الفن". ويتحدث الكاتب الإسباني الفذّ إرنستو ساباتو ت2011 عن أنه وفي هذه الفترة من التاريخ والتي يعيش فيها العالم في أزمة مريرة، وأمام هذا الانشطار العميق الذي يعاني منه الإنسان المعاصر "يظهر الفن باعتباره أداة لإنقاذ الوحدة المفقودة". وتأكيداً للمعنى الخلاصي في الفن الحديث يعتقد ساباتو أن الرواية العميقة لا يمكنها ألا تكون ميتافيزيقية

"إذ أنه تحت المشكلات العائلية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي فيها يتصارع الرجال توجد دائماً المشكلات الأخيرة للوجود: الضيق، والرغبة في السلطة، والحيرة والخوف أمام الموت والرغبة في المطلق وفي الخلود، والتمرد أمام المستحيل في الوجود".

وهو منسجم في ذلك مع نظريته في تفسير ظهور الرواية الحديثة، والتي تصادف ظهورها -كما يشير- مع الأزمة العميقة التي اجتاحت أوروبا مع انتهاء العصر الوسيط، وفي القرن الثالث عشر ومع تفكك الإمبراطورية والبابوية ومعاناتهما من الانهيار حينها أصبح الإنسان مستعداً لاستقبال الرواية، "***وهكذا سيولد ذلك الجنس المثير للدهشة، والذي سيفحص الطبيعة الإنسانية في عالم سيصبح فيه الإله غائباً أو غير موجود أو مشكوك فيه. من ثربانتيس إلى كافكا هذا سيكون الموضوع الكبير للرواية***". ومما سبق ربما يتضح لنا جانب من العلاقة المعقدة بين الدين والفن في الثقافة المعاصرة.

– الفن كتجربة روحية

ويمكننا الآن نمضي لتحليل آخر لكلايف بِلْ، وهو يضع يده بدقة على هذه العلاقة، ويؤكد أولاً أن للفن صلة كبيرة بالحياة الوجدانية، وأنه وسيلة إلى حالة من النشوة العالية، *وأن الفن يجيء -كما يعبّر- من الأعماق الروحية للطبيعة الإنسانية، كما أن الفن ضروري للحياة الروحية وهو في الوقت نفسه نتاج لها*، ويقول:

" ***الفن والدين طريقان بهما يهرب البشر من الحدث العَرَضي إلى الوجد. وبين الوجد الفني والوجد الديني ترابط أسري.*** *إن كلاً من الفن والدين هو من مظاهر الحسّ الديني للإنسان، إذا كنا نعني بالحس الديني الحسّ بالواقع النهائي*".

ويزيد من تعميق هذا المعنى الروائي والمفكر الإسباني م. أونامونو ت1936 حين يتحدث عن "الجوع إلى الخلود" ذلك الشعور العميق الثاوي في أعماق الكينونة البشرية الذي يدفع الناس للنهل من ينبوع الإيمان الديني، ثم يواصل هذه الفكرة وينعطف على فلسفة الفن، ليكتب:

" نحن نبحث في الفن عن محاكاة ناقصة للأبدية. وإذا كانت الروح تهدأ في الجميل، وتستريح وتنتعش، فذلك لأن القلق لا يشفى غليلها، ولأن الجمال تجلّ للأزلي، تجلّ للإلهي في الأشياء".

وقد عبّر أدباء وفلاسفة وملاحدة مراراً عن الانفعال الروحاني العميق الذي يشعرون به إزاء الفنون المتنوعة، فيقول الكاتب العدمي اميل سيوران:''موسيقى باخ هي الدليل الوحيد على أن وجود هذا الكون لم يكن خطأً''، ويعبّر الأديب المعروف سومرست موم ت1965 عن المعنى نفسه، وهو يستحضر تماماً الإشكالية المطروحة عن العلاقة بين الفن والدين:

''*حدث في بعض المناسبات أنني كنت أتأمل بعض اللوحات أو التماثيل أو استمع إلى موسيقى معينة* ***فيثور في نفسي انفعال عميق لا أستطيع أن أصفه إلا بالكلمات نفسها التي يستعملها الصوفيون لوصف اتحادهم مع الله***، *ولهذا السبب قلت دوماً أن ذلك الشعور بالاتحاد مع حقيقة كبرى ليس وقفاً على المتدينين فقط، ويمكن بلوغه بطرق أخرى غير الصوم والصلاة، إنه بالطبع متعة وبهجة في حد ذاته*''

– الفن كإجابة غير نهائية

وحين يعتقد كازنتزاكي –كما أشرتُ أولاً– وغيره بقدرة الفن على الانتصار بالنسيان على سؤال المعنى في الوجود، يذهب آخرين إلى تصورات أكثر جذرية وانفصالية، فمثلاً الفيلسوف الوجودي الروسي ألكسندرروفيتش برداييف ت1948 يطرح رؤية رافضة مغايرة، ويعترف فيها بهزيمة الإنسان أمام الألم في هذا العالم البارد والقاسي على الأرواح الوحيدة، يقول:

إن الأنا تجتهد في تحطيم الوحدة عن طريق محاولات مختلفة: المعرفة، والجنس، والحب، والصداقة، والحياة '' الاجتماعية، والفن. وعلى الرغم من صحة الاعتقاد بأن هذه المحاولات تخفف من وطأة الوحدة، ولكن لا تقدر أية واحدة من هذه الوسائل على هزيمتها بصورة نهائية، لأنها جميعاً تقود إلى الموضوعية، والأنا لا تستطيع الوصول إلى الأنا الأخرى إلا في حالة المعاملة الداخلية. وتجد فقط في نهاية كل واحد من تلك الطرق الشيء الذي لا يرحم، وهو المجتمع الموضوعي''.

– التناقض في "رؤية العالم"

وأنتقل الآن لوجه آخر من الإشكالية الفنية من زاوية طبيعة التلقي الوجداني والمعرفي للمنتجات الفنية الغربية، فيمكن القول أن الإشكالية لا تتمثل في مجرد هذا الانغماس المنْسي الشائع في الفنون ومتابعة ما تصدره شركات الإنتاج الرأسمالية في المجالات البصرية والسمعية، بل ما يزيد الأمر سوءاً وبؤساً هو ذلك التناقض والحيرة والاضطراب والشعور بالاغتراب واحتقار الذات وغير ذلك من الأنماط الشعورية التي تصيب المتابع العربي والمسلم

لهذه المنتجات الغربية والشرقية في المجالات الفنية المذكورة، وذلك بسبب تشبّع هذه المنتجات بالقيم والأفكار والمضامين الأيديولوجية الحداثية. فالمشاهد العادي يقع أسيراً لصيغ متناقضة من الأفكار حيال ''رؤية العالم''. ورؤية العالم مصطلح فلسفي وفني يدور حوله نقاش متنوع في الحقول الفلسفية والنقد الأدبي، ولكني هنا أستعمله بطريقة أولية، وكما يقول الناقد لوسيان غولدمان:''كل عمل أدبي أو فني كبير هو تعبير عن رؤية العالم''، ''ففهم الوجود البشري حتى في مستوياته الفعلية والمادية مشروط بفهم المعاني الثقافية الكبرى التي تحايث ذلك الوجود'' كما يشير أحد الباحثين. ولننظر مثلاً لكاتب القصة، أوالسيناريو، أو كاتب القصيدة، أو مؤلف الموسيقى، أو غيرهم من العاملين في مجال الإنتاج الفني فكل هؤلاء يملكون رؤية للعالم، بصورة ما، فقد ترعرعوا في بيئة مختلفة، وحظوا بتربية وتعليم ينتمي ثقافياً لتلك البيئة، وضمن مجتمع ما وفي سياق ديني أو لا ديني محدد، ثم أضافوا إلى كل ما سبق بصمتهم الخاصة التي يتفردون بها ضمن هذا السياق، وكل إنتاجهم الفني خاضع بصورة ما لكل هذه الشروط الاجتماعية والثقافية، والمتابع المسلم يستقبل كل هذه الأفكار والمضامين وهو الآخر قادم من بيئة ومجتمع وثقافة ودين مختلف، والمحصلة تصادم تصورات مختلفة، إن لم تكن متناقضة عن العالم. ويتولد عنها تشظي هوياتي، واضطراب روحي، وشيزوفرينيا وجدانية، وارتباك معرفي في تركيب التصورات والنماذج الأجنبية. وقد ينشأ عن ذلك ما لاحظته إحدى الدراسات التي رصدت تصدعات الذاكرة الجمعية في بعض مراحل التحديث في الغرب الأوروبي ذلك

''*الانشقاق الداخلي خاصة بين سكان مدن القرن التاسع عشر الذي كانوا يتذكرون كيف كانت الحياة مادياً وروحانياً في عوالم غير حداثية مطلقة.* **وقد أدى هذا الانقسام الشعوري إلى نشأة إحساس بالعيش في عالمين في آن واحد.''**

فالرواية والسينما المعاصرة تقدم الحياة بتصور مادي عدمي لا مجال للحديث فيه عن المصير الميتافيزيقي، بل هو كون بارد لا روح فيه ولا قانون سوى القوة القاهرة والانتقام العشوائي، كون عبثي لا معنى فيه سوى في الحب الوثّاب، أو المحبط، والبحث عن الشغف ومطاردة الحلم والانتصار على الشر الغامض، ومحاولة اختراع المعنى من الوجود عبر التفاصيل اليومية الصغيرة بعيداً عن السرديات الكبرى للوجود: الرب والآخرة والواجب وانتظار الثواب. في الفن المعاصر لا وجود للرحمة الإلهية ولا للطف الرباني، بل المصائب شرور فوضوية مفاجئة تداهم الناس من حيث لا يستطيعون المقاومة. والناس في الفن المعاصر يطاردون المجد، ويؤمنون بأنفسهم لا بالله. ويبحثون دوماً عن غد ''دنيوي'' أفضل، وعن تحقيق متكرر للذات عبر الاستمرار بالركض في هذا العالم.

– تعقيب أخير

وهكذا نصل إلى خلاصة أساسية، فقد أوضحت -فيما مضى- عمق البعد الروحي الذي تحدثه الفنون في النفس البشرية، وأن الفنون المعاصرة إلى جوار ذلك تضع المتلقي في وضع تناقضي فيما يخص رؤية المسلم للعالم والكون والإيمان، وهو ما يستدعي ملاحظة المسلم المبتلى بمتابعة هذه الفنون، فالقلب إنما خُلق أساساً لعبادة الله وحده وحبّه وخوفه ورجاؤه والشوق إليه، وهذه الروحانيات المصطنعة في الحقل الفني تشوش على القلب صفاءه، وتفسد عليه طمأنينته، وتصرفه عن الفضائل الدينية، وتحرمه من التلذذ بالمقامات الروحانية الصافية في طريق السلوك إلى الله تعالى.

احتجاج الجسد

كنت أقرأ عن مغنية شهيرة وكيف أنها تعاني أحياناً من تشنجات واضطرابات في أماكن متفرقة من جسدها، وكان ذلك يفسّر طبياً كعرض متوقع لأنواع معينة من القلق أو التوتر أو الاكتئاب. وهذا نموذج شائع للتأثيرات الجسدية الناتجة عن الضغوط أو المخاوف أو السلوكيات الشخصية، وربما جاز لنا أن نسميه "**احتجاج الجسد**".

عبدالوهاب المسيري لما أنجز الموسوعة وبلغه نبأ وفاة زوج ابنته يقول:

"لاحظت في ذلك اليوم أنني بدأت أفقد النطق أحياناً، ثم بدأت أشعر بدوار كلما فكرت أو مارست أي أحاسيس، وقد سقطت مرتين أو ثلاثاً على الأرض. ويبدو أن مرضي كان في معظمه نفسياً، نتيجة للإرهاق الذي أصابني من جراء العمل المتواصل في الموسوعة ومن جراء الخبر الذي وصل إليّ وأنا منهك القوى تماماً بعد الانتهاء منها، فكان جهازي العصبي يتصرف بإرادته مستقلاً عني، إذ قرر أن يستجيب لأي شيء ولكل شيء حسبما يعن له، دون تدخل واع مني".

الإنسان حين يبالغ بأكثر مما تسمح به الطبيعة المعتادة، يعلن الجسد احتجاجه، فالحزن المفرط يفسد البدن بنحوٍ ما، وإدمان الملذات كذلك، فإدمان الأطعمة اللذيذة المضرّة يجعل الجسد يعلن "الرفض" بالمرض، وكذلك الإدمان على الجنس، أو أنواع الحركة أو الجلوس الخاطئ. أوإرهاق الدماغ بالتفكير الزائد والأعضاء بالحركة الزائدة، أو الكسل المفرط وعدم الحركة، أو تردي التغذية، وغير ذلك من فرض سلوكيات غير ملائمة للمستوى المطلوب من الناحية الصحية، كلها تؤدي إلى "احتجاج الجسد".وهذا "الاحتجاج" تركيب إلهي لحفظ الجسد، وموازنة الصحة، وإلا لو كان الجسد لا يعبّر عن رفض هذه الاختلالات إلا بالموت لكان ذلك ضاراً بالطبيعة، مفسداً لها.

ومن جهة أخرى فهذا الاحتجاج يمثّل مدى الاحتكام والاضطرار القهري الذي يواجهه الإنسان في حياته مهما بدا منحلاً عن الشرائع، هاتكاً للمحظور، فإنه ولا بد مقهور بحكم القدر البيولوجي السابق، فهو لا يمكنه التلذذ بلا قيد، فالمطاعم والمشارب والنساء مهما توفرت للآدمي كماً وكيفاً فلا يقدر على انتهاك الحد الطبعي فيها إلا بضررٍ بالغ، ولو كان ذلك المطعوم أو المشروب أو المنكوح مباحاً له في أصله، فما بالك بالمحظور شرعاً وطبعاً؟ بل إن من جملة ما يتفاوت به الناس في الثراء هو قدرتهم على تلافي الأضرار الناجمة عن الإفراط في المباهج، فالثري قد يكون بمقدوره التقليل من بعض مخاطر هذه الإفراط بعقاقير أو غيرها من الأمور باهظة الثمن، وإن كانت هذه العقاقير لاتخلو هي الأخرى من مخاطر، فآل الأمر في النهاية إلى التفاوت في ضبط المخاطر بعد أن كان القصد هو اللذة الخالصة. ***فتأمل هذا الوجه من النقص الإنساني المؤذي الذي لا حيلة لأحد فيه، الداعي أن لا يطمئن العاقل لملاذّ هذه الحياة مهما تجمّلت.***

المخـــــــــاوف الدائمـــــــــة

لا يخاف الجنين وهو في بطن أمه من انقطاع الطعام، أو من تدهور صحة والدته، ولا يقلق بشأن عملية الولادة، وطريقة خروجه إلى العالم، وحتى لا يفكر في أيهما الأفضل هل الولادة الطبيعية أو العملية الجراحية أفضل؟ ولذلك لا يقلق من هذا الخيار أو ذاك. أو يخاف ويقلق؟ لا تحتفظ ذاكرتنا بأية تفاصيل في هذه المرحلة، أو هكذا نشعر على الأقل. لكن ما إن يبدأ الطفل في تكوين وعي أولي عن نفسه وعن العالم تبدأ المخاوف. يخاف من الغرباء، ومن الوجوه الجديدة، ومن ابتعاد الأم. يخاف من الحيوانات، ومن الأشياء المتحركة، والأصوات العالية. ثم يخاف من الظلام، والكلاب والقطط والثعابين، والمرتفعات، والأماكن الضيقة، ومن الحيوانات الخرافية والأشباح. يكبر أكثر ويخاف من التعثر الدراسي، ومن تعنيف الوالدين، ومن نبذ الأقران، ومن الحديث أمام الناس، ومن الجن، والإبرة الطبية، وطبيب الأسنان، والرعد. وحين يقارب التكليف ربما يأخذ خوفه طابعاً وجودياً أعمق، فيخاف من الموت والمرض ومن عذاب الآخرة، ومن الله، ومن المستقبل الغامض. وفي أثناء ذلك وقبله وبعده تختفي بعض المخاوف وتظهر أخرى، ويتضخم بعضها وتتضاءل الأخرى. وتتحول أنواع معينة من المخاوف لدى البعض إلى ''رهاب/فوبيا'' مرعبة، ربما تفسد حياته، أو تعرقل مسيرتها.ويدخل الحياة بصورة رسمية حين يضم إلى ما سبق خوفه على رزقه وخوفه من الحكومة.. من الحبس والمنع من العمل والمضايقة. ولا يزال كذلك حتى يتحقق أبرز مخاوفه وهو الموت.

هكذا تبدو الأمور حين نتأمل الخوف كبقعة مظلمة وباردة مستقرة في عمق الانسان منذ الولادة، لا يكاد يقطعها شيء بالكليّة، **حتى الإيمان والتدين لا يمحو المخاوف وإنما يوحّدها وينظمها .يوحّدها** فيمحو أو يضعف كل المخاوف الزائفة، ويجعل الخوف الحقيقي واحداً هو الخوف من الله ﷻ ''فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ''. **وينظّمها** بحيث لا تزيد عن حد الاعتدال في الجانب الشرعي، فحدّ الخوف أن يحجز العبد عن مواقعة المناكر، وما زاد لربما أفضى لمحرم أو كبيرة وهي الإياس من روح الله ورحمته. ولا في الجانب الدنيوي، فالخوف يفيد في تجنب الأذى، والمسارعة لتلبية الحاجات الأساسية فَرَقَاً من ضدها، غير أن ذلك كله محكوم وخاضع لمقتضيات الخوف

الحقيقي الأساسي. فالدنيا دار ناقصة لا يجتازها الإنسان إلا وهو يحمل تلك المخاوف في جعبته المثقلة، إن لم يخف من الله خاف من غيره ولابد. فالمخاوف دائمة لا تزول إلا بعد اجتياز الظلمة، والنجاة من فوق الجسر، ثم وضع القدم الأولى في الجنة العالية.

الفكرة واللفظ الآبق

«الكاتب هو ذلك الشخص الذي تكون الكتابة أصعب عليه مما تكون على غيره» توماس مان

لديك مساحة مغرية للكتابة، وبدون تكاليف تقريباً، فالتقنيات الحديثة أتاحت ذلك للعموم بصورة غير مسبوقة في التاريخ. هذا الإغراء يعني تكاثر الغوغاء والهراء بفعل ''غزو البلهاء'' كما يسميه امبرتو إيكو.

في حقبة سابقة تعرّف الروائي والكاتب الفرنسي موباسان ت1893 على الروائي الشهير فلوبير، وأخذ يعرض عليه بعض ما يكتب ليعرف رأيه، فقال له فلوبير مرة:''لست أدري إن كانت لديك الموهبة أم لا. ولكن لا تنسى هذا يافتى.. الموهبة ليست سوى الصبر الطويل. واظب''. لا تبدو نصيحة فريدة، وإنما هي النصيحة الكلاسيكة الأشهر لكل من يريد أن يتقن عمله. وفي مرة أخرى قال له أحد خلاصات تجاربه الكتابية الهامة:

''إن أبسط الأشياء تنطوي على نقطة ما مجهولة فيها، فلنبحث عن تلك النقطة ، فلأجل أن نصف ناراً تشتعل أو شجرة في حقل، ينبغي لنا أن نقف أمام تلك النار أو تلك الشجرة، إلى أن تكفّ عن أن تبدو كأية نار، أو شجرة أخرى''

استمر موباسان بالكتابة، وتنوع انتاجه بين القصة القصيرة التي برع فيها، وبين الرواية والشعر. أشار مرةً لفكرة وجدت أنها لافتة وتستحق التأمل، وهي تتعلق بفرادة الانتقاء اللغوي والدلالي والمجازي للمفردة والجملة والسياق. لا يمكنك أن تتلاعب بالمرادفات والبدائل اللغوية إذا كنت تود أن تصنع نصاً يستحق الاحترام، انظر ماذا يقول:

"أياً كان الشيء الذي نريد قوله، فإنه لا توجد إلا كلمة واحدة للتعبير عنه، وفعل واحد للحديث عنه، ونعت واحد لوصفه. علينا إذن البحث حتى نصل إلى هذه الكلمة وهذا الفعل وهذا النعت، وألا نكتفي أبداً بالتقريب، وألا نلجأ إلى الغش أو التزييف -حتى لو كان للتجميل- ولا للمحاورات اللغوية لتجنب الصعوبات"

وهو هنا يشير لسلوك معهود عند الكُتّاب الضعفاء، فهو يستهين بالمفردة وحين يستعصي عليه التعبير وتلتوي الفكرة يناور البلاغة، ويرواغ السياقات الدلالية، ويحاول القيام بما يشبه الرمي العشوائي باتجاه المعنى، لعله يصيب، ويكرر الرمي لعله يقترب من الصورة الذهنية أكثر. نعم لا تبدو اللغة دوماً طيّعة، وهي في تشكيلاتها العامة بنائياً ودلالياً تكاد تكون لا نهائية. يقول لك موباسان لا يوجد إلا كلمة واحدة هي المناسبة لمرادك. ابحث عنها. حسناً

ماذا لو لم أجدها؟ ماذا لو لم أجد الموضوع نفسه؟ وليس فقط المفردة الملائمة؟. الكاتب والأديب والفيزيائي السابق الذي فرّ من عوالم العلم الجاف إلى ميتافيزيقيا الرواية والشعر والأدب، الأسباني ارنستو ساباتو يعتقد أنك لا يجب أن تبحث عن الموضوع. انتظره حتى يصلك:

"لا يجب اختيار الموضوع، بل ينبغي أن يترك الموضوع ليختار الكاتب. يجب أن يمتنع الشخص عن الكتابة إلا إذا كانت هناك فكرة متسلطة تلاحقه، وتطارده، وتضغط عليه من المناطق الأكثر غموضاً لذاته.. وأحياناً يستغرق هذا سنوات"

فالكتابة الحقيقية هي التي يندفع معها الكاتب للتعبير من ينابيعه الداخلية، وهي تفرض نفسها على الحضور، تبحث الفكرة عن الحضور لا تبحث الذات عن الحضور عبر بوابة الفكرة. على أنه يقع كثيراً أن الكتابة في أول الأمر تكون بدافع ذاتي وغامض وعميق، وتدريجياً يخفت هذا الدافع لصالح العوامل والمؤثرات الخارجية. قال أحدهم مرةً في عبارة قاسية: الكاتب كالعاهرة، يفعلها أولاً لمجرد المتعة أو لأجل الحب، ثم يواصل لأجل الأصدقاء والزملاء، ثم يفعلها لاحقاً لغرض الحصول على المال.

فإن دفعت الفكرة دفعاً وقيدت الألفاظ الآبقة في سياق الجمل والتعبيرات وأتقنت الصنعة، ربما تجد شعورك حينها قريباً من الشعور المجازي الذي وصفه ببراعة الإيطالي البائس تشيزاري بافيزي بقوله:

"كتابة شيء ما يتركك مثل بندقية أطلقت النار و لا تزال تهتز وتدخن، كأنك أفرغت نفسك من ذاتك تماماً"

غرائز الحشود

مهداة إلى الحرّ وراء السدود
الأستاذ الكبير إبراهيم السكران

الحمدلله، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد:

فقد ظل الصحفي والكاتب الألماني وليام شايرر ت1994 يرصد النازيين ويكتب عنهم منذ عام 1925، ثم تفرغ لاحقاً مدة تزيد عن خمس سنوات لكتابة موسوعة تاريخية ضخمة عنهم، وقد صدرت ترجمتها العربية بعنوان ''قيام وسقوط الرايخ الثالث''. وفي فصل عن سيطرة الحزب النازي على الصحافة والراديو والسينما يحكي شايرر تجربته الشخصية بحكم عمله الذي كان يقتضي منه صرف ساعات كثيرة من اليوم في تدقيق الصحف الألمانية والإنصات إلى الراديو الألماني، ويقول:

''لقد جرّبتُ أنا نفسي السهولة التي تنطلي بها الكذبة، وكيف ينخدع المرء بالصحافة المراقبة، والراديو الموجّه في دولة ذات حكم مطلق''. ويواصل شايرر نقل مشاهداته بالقول:''كثيراً ما وجدتني في منزل ألماني أو دائرة أو في حديث عابر مع غريب صادفته في مطعم أو مقهى **أواجه بأغرب التأكيدات والتحليلات من أناس يدل مظهرهم على الثقافة والذكاء**. واضح أنهم يرددون ببغائياً قطعة من الهذر سمعوها من الراديو أو قرأوها في الصحف، ويرى المرء نفسه أحياناً يقول ما في نفسه مصححاً، وفي هذه المناسبات يجد في انتظاره نظرة استغراب، وعدم تصديق، أو صمتاً عميقاً كأنما نطق بشتيمة أو كفر بالواحد القهار، فلا يلبث أن يدرك عبث محاولته في إيجاد صلة مع ذهن أصبح ملتوياً. باتت حقائق الحياة عنده كما صورها له هتلر وجوبلز بازدرائهما الحقيقة وعدم الاكتراث بها''.

حتى الثقافة والذكاء لا تكفي للنجاة من سلطة الرأي الجمعي والتوجيه السلطوي. والتجربة الأكثر مرارة من كل ما سبق اعتراف شايرر بأنه كاد أن ينجرف خلف تضليلات النازيين، مع وعيه بزيفها. يسجل هذا الاعتراف الهام بقوله:

''العجيب بل المفزع أحياناً أن أجدني –رغم فرصي الكثيرة في معرفة الحقائق ورغم عدم الثقة المتأصل فيما يستمد من مصادر نازية– فإن الاعتياد على غذاء مستمر على مرّ السنين من التزييف والتشويه والتزوير يخلف –والحق يقال– انطباعاً معيناً في عقل المرء كثيراً ما يضلله. لا أحد يستطيع أن يفهم كم من الصعب

أن يتخلص المرء من الآثار المرعبة لدعاية نظام ذات طبيعة استمرارية وحساب دقيق، إلا إذا عاش عدة سنين في بلاد يسيطر عليها حكم مطلق توتاليتاري.'' !

في المدة الماضية والتي تخللها اندلاع الأزمة الخليجية بكل تداعياتها المستمرة، كنت أفكر أكثر من أي وقت مضى في تلك التعبئة الشعبية المختلّة والتقلبات الجماهيرية، وفي أوهام الحرية التي جلبتها الفضاءات العنكبوتية ''الحرة''، وفي ذلك التداعي الرهيب الطوعي والقسري لتبني مواقف محددة ومكتوبة سلفاً من قبل حشود متباينة التوجهات، وتأثير الرعب الجمعي في إسكات أي مقولات مخالفة للسردية الرسمية. وفي هذه المقالة أضع بعض الملاحظات المضيئة في الظاهرة الجماهيرية، وتحليل آليات تصنيع الإجماع والتوافق، والمسايرة والانصياع الجماعي، وإمكانيات المقاومة.

ـ سيكولوجية الجماعات، ونظريات المسايرة:

إن الجماهير والحشود ظاهرة أخذت شكلها الحديث في القرن التاسع عشر، في الربع الثاني من ذلك القرن بالتحديد، على يد بعض المفكرين الفرنسيين. وكانت أولاً قد لفتت النظر مع اندلاع الثورة الفرنسية، وتداعياتها. والحشد أو الجمهور –في هذه المقالة– هو واقعة نفسية بالأساس من غير حاجة لانتظار ظهور الأفراد، أو اجتماعهم الفيزيائي في مكان أو زمان واحد، وبحسب أورتغا إي غاسيت فالواحد من تلك الحشود اللامرئية هو كل من لا يصف نفسه بصفات نوعية، وإنما من يحس بأنه مثل ''سائر الناس''.

ما الذي يحدث عندما يتجمهر الناس ويحتشدون؟ يقول المثل الفرنسي:''فرنسي واحد يعني شخصاً ذكياً، فرنسيان يعني نقاش، ثلاثة فرنسيين يعني الفوضى!''. عادةً أول ما يذكر موضوع سيكولوجية الجمهور يذكر كتاب غوستاف لوبون ذائع الصيت ''سيكولوجية الجماهير'' الصادر عام 1895، والذي لا يزال يحقق مبيعات كبيرة برغم تراجع سمعة لوبون كثيراً كعالم نفس اجتماعي كما يشير بعض الباحثين. أكثر أفكار كتاب لوبون أضحت أفكاراً شعبية شائعة، وهو ينطلق من كون الفرد المنخرط في الجمهور يختلف جوهرياً عن الفرد المعزول على مستوى السلوك والعواطف والأفكار والخيالات، ويقرر أن الكفاءات العقلية للبشر وفرادتهم الذاتية تمّحي وتذوب في الروح الجماعية، ويصف الجماهير بعدة نقائص، كسرعة الانفعال والخفة والنزق، وسرعة التأثر والسذاجة وتصديق أي شيء، وتطرف العواطف، فـ''الجماهير كالنساء تذهب مباشرة نحو التطرف'' كما يقول. ويذكر أن أفكار الجماهير تتسم بالبساطة والسذاجة، وتتجسد في نفوس الجماهير على هيئة صور، كما تنعدم الروح النقدية لديهم، ولذلك فالمحاجات العقلية الصارمة لا يمكن فهمها من قبل الجماهير، بل الجوانب الساحرة والأسطورية هي التي تدهشهم دائماً وتؤثر عليهم.

حظي الكتاب بانتشار هائل، وواجه أيضاً نقداً متنوعاً، فإلى جوار توظيفه لمفهوم العِرْق، وغلبة الذاتية والآراء الشخصية والتأثر بالأحكام المسبقة، فلوبون متهم بنزعة العداء للديموقراطية، الممزوجة بالحس التشاؤمي، وفكره – بحسب نقاد فرنسيين– يرتبط بشكل أو بآخر بالتقليد المناهض للثورة الفرنسية، وكان هذا التقليد يأخذ الشكل المحافظ للدفاع عن الأصول، فقام لوبون بدعم ذات التقليد مستثمراً في الأطر الوضعية (علم نفس الجماهير) لإدانة الميول الديموقراطية الشعبية. كما أنه متأثر بصورة واضحة بالرعب من حدة الاضطرابات المستمرة، وبالخوف من الثورة الكومونية 1871 ونمو الحركة العمالية.

وعلى أية حال، فأفكار لوبون لم تكن اختراعاً حديثاً، وإن حاول أن يضفي عليها الطابع العلمي، وهذا ما لاحظه سيغومند فرويد في كتيبه "علم نفس الجماهير وتحليل الأنا" الذي نشر عام 1921 وقال:

"*الازدراء والتعالي اللذان يعبر بهما عن آرائه بصدد تظاهرات نفسية الجماهير* ***قد سبقه إلى التعبير عنهما بقدر مماثل من القوة والعدائية، بل وبالألفاظ نفسها تقريباً، مفكرون ورجال دولة وشعراء من الأزمنة كافة والأمصار قاطبة.***"

تشير بعض المصادر إلى أن فلويد ألبورت يعتبر هو أول من افتتح حقل دراسة سيكولوجية الجماعات عندما قام عام 1920 بعدة تجارب لدراسة أثر الجماعات على السلوك الفردي وتوصل إلى أن "حضور الآخرين يزيد من طاقة الأفراد، ويخفض كيفية التفكير"، واستخدم لذلك مصطلح "التسهيل الاجتماعي". ثم تتابعت الدراسات الغزيرة جداً في هذا الموضوع. وتورد كتب علم النفس الاجتماعي عدة دراسات تؤكد أن الذين أبدوا أحكاماً متطرفة لما كانوا وحدهم نَحَوْا إلى المعدل المتوسط لرأي الجماعة عند وجود الآخرين، وتشير دراسات أخرى إلى ظاهرة التحول المجازف والتي تعني أنه من المحتمل جداً أن تكون مجازفة الفرد إزاء بعض المشكلات الواقعية تبدو عالية حين يتخذ قراره من داخل الجماعة. وتتوصل دراسات متعددة إلى أن الأفراد ليسوا بالضرورة دائماً يسايرون معايير الجماعة، بل بعضهم يتخذ الجماعة بمثابة فرصة للقيادة، ولوضع المعايير بدل التكيف معها. والحاصل أن هذا الحقل مكتظ بالدراسات ولا يمكن الإحاطة بها، والقصد الإشارة إلى نماذج مقتضبة لهذا النمط من الدراسات التي تعتمد على منهجيات العلوم الاجتماعية الحديثة، ولكونها بدت أكثر تعقيداً وحذراً وتركيباً في النتائج، خلافاً للمقولات المسطّحة التي اشتهرت في الكتابات الشعبوية ككتاب لوبون. ومن الناحية التحليلية تشابه التجمعات في ساحات التظاهر والاحتجاج التقليدية تلك التي تحدث افتراضياً في "الهاشتاقات" مثلاً، فترفع فيها اليافطات، ويهتف الناس بـ"تغريدات" متشابهة، ويردد الكثير مع الجموع بـ"الرتويت".

ـ هندسة الموافقة، وآليات الانصياع:

لدى السلطة الحديثة ولع مزمن بالسيطرة والضبط والتحكم، وهذا الولع يتصاعد بفعل التقدم التقني المستمر، والسيطرة في مجتمعات تتجه للحداثة بتسارع تبدو أكثر تعقيداً، ومع تشظي التخصص للكوادر التكنوقراطية المكلفة بإدارة الشأن العمومي والرقابة والتنظيم السياسي والأمني ابتكرت الحكومات الوظائف المخصصة لتوجيه الرأي العام، وضبطه، وكلما كان النظام أقرب للطابع الشمولي أو السلطوي تكاثرت الوظائف في هذا الشأن وتعاظمت المهام، فنحن نعيش في ظل نُظُم "رقابة ومعاقبة" غير مسبوقة في التاريخ، على النحو الذي وصفه مارشال كلوين في دراسته الكلاسيكية عن "الإعلان" الصادرة عام 1951 حين قال:

" إن عصرنا هذا هو أول عصر يتخذ فيه آلاف الناس من ذوي العقول المدربة تدريباً جيداً من هذا العامل شاغلاً لكل وقتهم: الدخول إلى العقل الجمعي العام، من أجل مخادعته واستغلاله والسيطرة عليه" .

بيد أن هذه الرغبة السلطوية بالتوجيه الجمعي لا تفسّر وحدها الظواهر المتكررة في اندفاعات الحشود والتجمعات الجماهيرية الإلكترونية –التي تمثل اهتمام هذه المقالة– نحو مواقف سياسية أو اجتماعية بعينها، حتى في ظل الحكومات الشمولية، ويبقى النظر في تفسيرات وتحليلات أوسع تنويراً للظاهرة الجماهيرية الحديثة. ويذهب بعض علماء الاجتماع إلى أن"***المجتمع كلما كان أكثر استقراراً، كان من الصعب التمييز بين ما هو مفروض وما هو مقبول***" .

وإذا أردنا التعمق في الآليات الداخلية المنتجة للموافقة الجمعية، فيمكننا أن نتبصّر في ما يسميه لورنس دافيدسون –أستاذ التاريخ في جامعة ويست شيستر بالولايات المتحدة– بظاهرة "النزعة المحلية الطبيعية"، والمقصود بها أن أولوية معظم الناس تتمحور حول حياتهم اليومية، وبيئتهم المباشرة، وهذا التركيز الطبيعي على البيئة والمحيط المحلي عند الإنسان العادي ينمي في الفرد الانخراط في التوجه الجماعي مع من هم حوله، وفي إطار هذه النزعة المحلية نكتسب نظرتنا للعالم الخارجي وسكانه، وتتسم هذه النظرة بالنمطية والاختزال، لأننا كلما ابتعدنا عن بيئتنا المحلية ازداد اعتمادنا على معلومات محدودة، ومن مصادر لا نعرف عنها إلا القليل، ولأن مساحة جهلنا واسعة جداً فيما يخص العالم البعيد فإننا نعوض ذلك بإخضاع ما لا نعرفه إلى ما نعرفه ضمن سياقنا الثقافي المحدد سلفاً. ثم يتم تدعيم هذه الصور الثقافية عبر الإعلام والخبراء ورموز الحكومة، باستخدام العواطف الثابتة (الكره، الخوف، الحب)، والتي تسهّل من التوافق المجتمعي.

وتزداد الأنماط الجماعية قوة إضافية بسبب "أن معظم الناس يكوّنون آراءهم بما يتوافق مع من حولهم. ويرغب الناس بالتوافق مع المجتمع، ومشاركة وجهات النظر التي تعد مظهراً مهماً لهذا الالتزام، وحالما توضع وجهة النظر موضع التنفيذ والممارسة، يتولد ميل فطري إلى تعزيزها من خلال البحث عن المعلومات التي تدعمها، وتتجاهل أو تقلل من قيمة تلك التي لا تدعمها. وبالنتيجة فإن الحكومة ووسائل الإعلام التي تدير هذه الأنماط يمكن أن

تحرك الجماهير على أساس افتراضات مغروسة بقوة، تعتمد -بدورها- غالباً على الافتراضات الراسخة التي تقوم على الأنماط، والكلمات المهمة في نظر الناس، والتأكيدات غير الخاضعة للتحليل ''كما يقول دافيدسون.

فهذه الآلية التي تنشأ خلالها سمات الموافقة الجمعية تراهن على الجهل، وضبط وسائط المعرفة المعتمدة في التعليم والإعلام، واحتكار المعلومة لاسيما السياسية، كما تدعمها موروثات اجتماعية ترفض التدخل العمومي في الشأن السياسي باعتباره من شأن الساسة وحدهم. وتشير تجارب متعددة (دراسة مظفر شريف ودراسة جيرارد وكونلي 1972) إلى أن الغموض أحد العوامل التي تجعل الفرد يعتمد في أحكامه على الآخرين، حيث تكون ثقة الفرد بمعلومات الجماعة أكثر من ثقته بمعلوماته. وكذلك التعبئة المعتمدة على التخويف والشيطنة، والاستثمار الدعائي في الرغبة الأولية بالشعور بالأمان وهي غريزة إنسانية دفينة، وتلقي الأنظمة على عاتق ''الأمان'' الفردي والجماعي مهمة توفير المبرر لرفض النقد وسحق المخالفين والاندفاع الأعمى خلف صاحب القرار، ودفع عجلة المسايرة والانصياع الجمعي للأمام. ويتشكل في خضم التعبئة الجمعية عصابات الكترونية طوعية -كما رأينا ونرى- تلاحق ''الأعداء'' المحتملين، و''العملاء'' الصامتين، ويفيدنا إرفين ستوب في كتابه الهام ''علم نفس الخير والشر'' 2003 عن تفسير لهذه الميول للمشاركة في مثل هذه ''العصابات'':

'' **قد ترضي عضوية العصابة حاجات لا يمكن إرضاؤها في أماكن أخرى، مثل الحاجة إلى الأمان، والاتصالات الإيجابية مع الآخرين، والشعور الإيجابي بالذات، أو الشعور بالكفاءة.**''

وكثيراً ما تعول الأنظمة السلطوية وأتباعها على ''عدو ما'' لتكريس التعبئة والتحشيد الجمعي، وتقوم وظيفة تصنيع ''الأعداء'' باستمرار بدور هام وهو الإبقاء على وهج الوطنية الزائفة مشتعلاً. وهذه استراتيجية كلاسيكية عند روّاد الشمولية في النظم المعاصرة. ذكر هرمان راشنينج في كتابه ''هتلر قال لي'' أن هتلر لما سئل إن كان يرى أنه من الضروري إزالة اليهود؟ كان جوابه:'' كلا، بل يجب أن نخترعهم. فمن الضروري أن يكون للحركة [النازية] عدو حسي ملموس، لا عدو مجرد فقط''.

وتزيد ''العدوى العاطفية'' من فعالية الآليات الداخلية المنتجة للمسايرة الجمعية، ففي كتاب إلين هاتفيلد وزملائها الذي يحمل عنوان '' العدوى العاطفية'' المنشور عام 1994 تشير الكاتبة إلى

'' ***ميل البشر الذين ينخرطون في تفاعلات اجتماعية إلى مزامنة وضعياتهم، وحركاتهم، ونطقهم، وتعبيرات وجوههم، وعادة من دون أن يدركوا ذلك، وهذا يقود إلى تلاقي كل من سلوكهم ومزاجهم، إذ تزيد العدوى من التشابه الذي يشعرون به، ومن ثمّ تزيد من التجاذب المتبادل***''

وتتيح عملية ''العدوى العاطفية'' ضغطاً اجتماعياً مسهّلاً للانسجام، والشعور بالانتماء، والعواطف المشتركة يتغذى بعضها على بعض، كما تشير كاثلين تيلر. وتساهم أدوات عديدة في ترسيخ هذه العدوى، وترويج تلك الدعايات وشيوعها، كتوظيف الكوميديا، وبث السخرية وقد بحثتُ بعض ملامحها الاجتماعية في مقالة بعنوان:''حرفة الجاهلين-الدلالات الاجتماعية للسخرية.''

وقد أشارت دراسات اجتماعية عديدة للأدوار التي تمثلها الطقوس الجماعية والاحتفالات وسواها بالنسبة للمجتمع، لا سيما في ما يتعلق بتأكيد التماسك الجمعي، والشعور بالأمان، ويمكن مقارنة ذلك بالتجمعات الإلكترونية والحملات الاجتماعية التحشيدية في شبكات التواصل، فهي تؤدي أدواراً اجتماعية واضحة، فضلاً عن أدوارها السياسية. وقد رصدت دراسات أنثربولوجية عدة وظائف وأدوار الاحتفالات والكرنفالات المتنوعة في ما يسمى بالمجتمعات ''البدائية''، باعتبارها تعبيرات عليا عن ثقافة تلك المجتمعات، ووسيلة لتأكيد التماسك الداخلي والتضامن الاجتماعي. ومن الطريف أن مارسيل موس –شيخ الأنثربولوجيين الفرنسيين– في آخر حياته بات مقتنعاً أن مهرجانات النازيين الشهيرة بطقوسها الهائلة كانت مستلهمة من دراساته عن الطقوس الطوطمية لسكان استراليا الأصليين، يقول موس:

'' حين كنا نصف كيف يمكن للطقس أن يخلق التضامن الاجتماعي، وعن غمْر الفرد في الجمهور، لم يخطر لنا أبداً أن أحداً سيطبق تلك التقنيات في العصر الحديث''!

وهكذا، فالسياسي بتلاعبه بتدفق المعلومات للجمهور، ولأسباب تتعلق بطبيعة السياسة نفسها؛ يبدو غموض المشهد السياسي وتعقيداته عاملاً مؤثراً للغاية في تثبيت المساندة ''الطوعية'' للمواقف السياسية، فالفرد العادي كثيراً ما يثق ثقةً ميتافيزيقية باطلاع السلطة على خفايا الأمور، فهي تمتلك الموارد والإمكانات لتحقيق ذلك، ولأن الموقف العمومي يمضي للتوافق بآلياته الخاصة، فالفرد ينخرط حينها وبتفاعل ''النزعة المحلية الطبيعية''، و''الغموض''، و''الخوف''، و''العدوى العاطفية''، والميول ''الكرنفالية''، وبشكل طوعي في الخطاب السياسي المقدّم من أجهزة السلطة وتوابعها.

ـ منزلق الالتزام العلني:

أحد الحكايات المتكررة في كتب تقنيات التأثير على الآخرين أو حتى الكتب الصفراء التي تتحدث عن ''غسيل الدماغ''، أو دراسات الإقناع والمفاوضة حكاية ما تعرض له كثير من الجنود الأمريكيين أثناء وقوعهم بالأسر إبان الحرب الكورية وخضوعهم للاعتقال في معسكرات يديرها الصينيون الشيوعيون، فمن ذلك مثلاً ما كان يطلب كثيراً من الأسرى أن يقدموا تصريحات معادية بصورة طفيفة للولايات المتحدة، أو داعمة قليلاً للشيوعية، بحيث يبدو أنها لن تؤدي إلى شيء، كقول ''الولايات المتحدة غير مثالية'' أو''البطالة ليست مشكلة في البلاد

الشيوعية''، وكان الأسرى يجدون أنفسهم مدفوعين إلى الخضوع لطلبات تالية متعلقة بالأولى، لكنها أكبر حجماً، فقد يطلب من الرجل الذي وافق مستجوبه الصيني أن الولايات المتحدة ليست مثالية أن يعدد بعض الأمثلة لماذا يظن أنها كذلك، وإذا أخذ بالشرح، ربما يطلب منه أن يكتب قائمة لهذه المشكلات في أمريكا، ويوقع اسمه عليها. وبعد ذلك قد يطلب منه أن يقرأ القائمة على مجموعة مناقشة مع السجناء الآخرين، أو يطلب منه التوسع في الشرح والتفصيل. ثم يستعمل الصينيون اسمه ومقالته في بث إذاعي مضاد للولايات المتحدة يذاع في معسكرات الاعتقال في كوريا الشمالية، وعلى مناطق القوات الأمريكية جنوب كوريا، وهنا يجد السجين نفسه متعاوناً، وعميلاً، لأنه ساند العدو. وبما أن السجين يدرك تماماً أنه كتب المقالة دون تهديدات قوية ولا قسر فإنه -في كثير من الأحيان- قد يبدّل من نظرته لنفسه لتكون منسجمة مع فعله بوصفه ''عميلاً جديداً''. وهكذا يبدأ مسلسل التحول من ''تنازل تافه'' إلى استدراج محكم للتصريح المكتوب بوصفه وسيلة للالتزام.

ومن تلك التقنيات الصينية أيضاً إقامة مسابقات كتابة مقالات سياسية بأسلوب منتظم في المعسكرات، وكانت الجوائز صغيرة دوماً -كعدة سجائر مثلاً أو قليل من الفواكه-، وكانت هذه الجوائز نادرة وقد حازت على اهتمام كبير من السجناء. بطبيعة الحال كانت المقالة الفائزة عادةً هي التي تأخذ موقفاً قوياً مناصراً للشيوعية، ولكن ليس دائماً، كان الصينيون حكماء بما يكفي لمعرفة أن معظم السجناء لن يشاركوا إذا كان المطلوب للفوز بالجائزة كتابة دعاية للشيوعية، ولذلك كانت الجائزة تعطى أحياناً لمقالة تدعم الولايات المتحدة، لكنها تشير بإيجابية مرة أو مرتين لوجهة النظر الصينية. كانت نتائج هذه الاستراتيجية أن استمر السجناء بالمشاركة، لأنهم وجدوا أنه يمكن الفوز بالجائزة حتى بمقالة تناصر بها بلدك. ولكن تدريجياً ربما دون أن يشعروا أخذوا يميلون إلى تأييد وجهة النظر الشيوعية كي يحصلوا على فرصة أفضل بالفوز. يلخص النتيجة الأبرز لهذه التجربة أستاذ علم النفس د. روبرت ب.سيالديني:

''*أحد أسباب فاعلية التصريحات الكتابية في إحداث تغيرات شخصية حقيقية هي أنها يمكن أن تنتشر بسهولة على العامة. أظهرت تجربة السجناء في كوريا أن الصينين يدركون تماماً أهمية المبدأ النفسي:* **تميل الالتزامات العلنية أن تكون التزامات دائمة.** *كان الصينيون يرتبون على الدوام عرض التصريحات المناصرة على الشيوعية التي يدلي بها أسراهم على الآخرين.. لماذا؟ لأنه* **حالما يتخذ الشخص موقفاً واضحاً للآخرين، تنشأ لديه الرغبة في الحفاظ على ذلك الموقف للظهور بمظهر الشخص الثابت.''**

وهذه التجربة تقرّب الصورة المتكررة التي يرتكبها بعض أعضاء النخبة الشرعية والثقافية، فيكتب الواحد منهم أولاً بقناعة، وبدون تهديد ولا قسر، أو بتخوف يسير، أو تلميح بالتهديد في دعم مواقف سياسية معينة، وبتحفظ، ثم

تدريجياً إما طمعاً بـ"الجوائز" أو للظهور بمظهر الملتزم والثابت على مواقفه يتوسّع أحدهم في التبرير والمساندة بالحق وبالباطل، ليتم تجنيده بالكامل كـ"عميل جديد"، وهو يعتقد أنه منسجم مع قناعاته الشخصية.

ـ "تأميم" شبكات التواصل الاجتماعي، و"التطبيل" الطوعي:

في بدايات الانتفاضات العربية المجهضة سطع نجم شبكات التواصل كمنصات لتنظيم الحشود وإشعال الحملات الاجتماعية والسياسية، وكانت تبدو كساحات حرة في بلدان مغلقة ومؤممة. وتدريجياً استعادت العديد من الأنظمة سيطرتها على بعض هذه الشبكات، لشعورها بخطرها الحقيقي، وتهديدها لقدرتها القديمة في ضبط المجال العام، وتنظيم تدفق المعلومات، وحوّلت بعض شبكات التواصل إلى بيئات رصد وضبط وملاحقة، وتأثير مكثف ومنظم على الرأي الجمعي، وذلك بصورة ظهرت للكثيرين فاقعة وفجّة.

في نوفمبر 2016 نشرت إريكا تشينويث، بمجلة الـ«فورين بوليسي» مقالة هامة عن المساعدة التي تقدمها شبكات التواصل للحكومات السلطوية، وتذكر عدة أسباب عن سؤال: لماذا تدعم هذه الشبكات الاجتماعية الأنظمة أكثر مما تدعم مناهضيها؟ من أبرزها أن الحكومات تكون أكثر قدرة من النشطاء على التلاعب بوسائل التواصل الاجتماعي، عبر اختراق الخصوصيات، وبرامج التجسس والتتبع الالكتروني المتطورة، فعلى سبيل المثال، نجحت الحكومة الروسية في اختراق اتصالات النشطاء لاستباق وسحق أصغر احتجاجاتهم، ولأن المناخ العام الآن "يشجع الناس على الإعلان بكل فخر عن معتقداتهم وهوياتهم الدينية والاجتماعية والسياسية؛ ما يتيح للجهات الأمنية استهدافهم بفعالية." كما تشير في المقال إلى خطر التضليل، وهو ينتشر أحياناً عبر وسائل التواصل الاجتماعي بسرعة أكبر من انتشار المعلومات الموثوقة.

وإذا تجاوزنا التأثير السلطوي على شبكات التواصل، يمكننا رصد آلية اجتماعية جديدة تساهم في تكريس الانصياع الجمعي للموقف السياسي الرسمي، عبر التحشيد غير المنظم والتداعي العشوائي للتأييد بفعل العوامل السابقة استجابة لمزاج شبكات التواصل الذي يدفع صاحبه للمشاركة والتعليق المستمر على الأحداث اليومية.
يكتب الدكتور همام يحيى عن آلية تحوّل شبكات التواصل من نافذة مفتوحة للتحرر من التبعية لإعلام الأنظمة إلى "قيد جديد":

"لا بسبب رقابة الحكومات عليها فحسب، بل لأنها تنمّي في الجميع -حتى من ليس مطلوباً منهم إبداء رأيٍ أو موقفٍ في الأحداث- الرغبةَ بقول رأي أو الشعور بضرورة إبداء موقف، ولأنّ كثيرين لا يريدون أو يخشون مخالفة موقف حكوماتهم، فهم يتطوّعون بالتالي بتأييدها دون أن تطلب. هكذا تتحول 'السوشال ميديا' إلى ذراع متطوّعة للحكومة".

ـ جبرية النظرية، وإمكانية المقاومة:

عند الحديث عن التحليل الاجتماعي والسياسي للظواهر الجماهيرية وعند تفكيك تقاطعات السياسة بالمعرفة، والمجتمع بالاقتصاد، تظهر التفسيرات والتحليلات المسيّسة بصورة بارزة وأولية، فتظهر العوامل السياسية والسلطوية كإطار تفكير وحدود تحليل مسلم بها، ويجد الباحث المناضل أريحية عند تحميل السلطة وفسادها مسؤولية عموم الاختلالات والظواهر المجتمعية، ويزداد الأمر تفاقماً عندما يكون البحث في ظل نظم سلطوية وقهرية، لأن المبررات تتكاثر للباحث المستقل، وتدفعه إلى تغليب التفسيرات السياسية. وهذه ظاهرة ليست جديدة في المشهد النقدي، فقبل أكثر من أربعين عاماً انتقد الشاعر والكاتب الألماني هانز انزنسبرجر الأحادية التفسيرية ''المتخلفة'' التي تقوم بتحليل وسائل الإعلام من خلال مفهوم واحد هو التلاعب، والتي تنطلق من مسلّمة وهي أن الجماهير حشود من الحمقى. وقد تأثرت البحوث في مفهوم السلطة بالأطروحة الفوكوية (نسبة لميشيل فوكو)، بحيث امتدت السلطة عند فوكو وأتباعه كي تحيط بكل المجالات، بما فيها المفاهيم والقواعد والمقولات، فكل شيء مشبع بالسلطة والسياسة. وأدى هذا الإغراق النظري في نشوء نزوع جبري في تصور البنى الاجتماعية والسياسية، وإضعاف دور الإرادة الحرة في الفعل الإنساني لصالح عوامل الجبر والقمع والإكراه. ويمكننا فهم الدوافع الخلفية لمثل هذا النزوع كتأثيرات الرغبة الدفينة بالنضال والمقاومة، وأثر الهزائم المتوالية في ''ردكلة'' البحث النظري المفكك للظاهرة السياسية في العالم العربي. ونجد لذلك نظيراً في هزيمة اليسار الجديد في السبعينات على إثر انتفاضة 1968 والتي دفعت رموزها الفكرية إلى تبني توكيدات إضافية على أولوية بنية اللغة والتركيب اللفظي''***فبعد أن خسروا المجابهة في الشوارع أثناء الستينات عملوا على نقلها إلى غرف التدريس في الثمانينات حيث وجد كل سوء في المجتمع الحديث تفسيراً له كنتيجة للنمط الخطابي وليس لنمط الإنتاج. فكل جوانب الوجود، حتى الذات التي تناضل لمعرفة ذاتها، أصبحت مسألة بنى لغوية***''، فالهزيمة التي مني بها اليسار –بحسب نديم البيطار–، ونبذه من الفعالية الحركية، منعه من الاتصال بمجرى التاريخ وحركة الواقع ، فلا يستطيع الرجوع إليه ولا التفاعل معه، ولا الاعتماد على قواه واتجاهاته الموضوعية في توكيد ذاته، فلم يبق إلا الحقل اللفظي الذي يمكنه من التعبير عن ذاته بتصورات ذهنية صرفة، فكان هذا الاندفاع في تحليل بنى اللغة وإمكانات الألفاظ، كتعويض عن تقلص المعنويات وانكسارات الهزيمة. وكل ما سبق بطبيعة الحال لا يعني التقليل مطلقاً من تأثير الحكم السلطوي وفعالية القمع البارد والإرهاب المقنن في ضبط وتوجيه الحشود وإدارة الرأي الجمعي.

وبخصوص الظاهرة الجماهيرية فقد أخذت اتجاهات معينة إلى خلاف التناول المعتاد، فقد نشر جيمس سورويكي كتاباً بعنوان ''حكمة الجماهير''، يقول فيه بأنه إذا توافرت الظروف الصحيحة والملائمة للجمهور، سنلاحظ أن ذكاء المجموعات غير المتخصصة قد ازداد بشكل يدعو للتفسير، بل إنه قد يزداد في مجمله عن الذكاء المنفرد لأذكى أذكيائهم. وتقوم فرضية سورويكي على مبدأ يتلخص في أنه إذا توافرت الظروف الملائمة للجماعات الكبيرة من غير المتخصصين في عملية البحث عن حلول لمشكلة ما، فستأتي النتيجة أفضل مما ستأتي به مجموعة صغيرة من الخبراء المتخصصين. ويفترض أن الجماهير تحتاج إلى الظروف التالية للتوصل إلى أفضل الحلول لأصعب

المشكلات، أولاً مجموعة من الآراء المختلفة والمتباينة، ثانياً استقلال أفراد الجماعة عن بعضهم البعض، ثالثاً لامركزية الجماعة، رابعاً تحصيل النتيجة الكلية لآراء أفراد الجماعة دون التحيز للآراء الفردية. وحاول تدعيم فرضيته بالحجج والقصص، وغير ذلك. وإن كانت سياق أطروحته لا يبدو مقنعاً لا سيما مع هذه الشروط التي يستبعد انطباقها في أكثر اللحظات الجماهيرية. حسناً، هل يمكن للجماهير والحشود أن تقاوم التوجيه والإدارة والتأثير؟

اهتمت إحدى الدراسات الإعلامية برصد التلقي والتأثير الذي قوبل به المسلسل الأمريكي الشهير "دالاس"، وأظهرت الدراسة نتيجة لافتة، يقول تريستان ماتلار:

"المشاهدين الأكثر تحصناً ضدها كانوا المشاهدين العرب".

وقد نقلت مراسلة صحيفة النيويورك تايمز التي سمح لها بتمضية 20 يوماً في كواليس قناة العربية انزعاج بعض كوادر القناة من اتجاه القناة وسياساتها التحريرية، لا سيما بعد مجيء عبدالرحمن الراشد لإدارة القناة، وقالوا للمراسلة:

"الصحافيون والمشاهدون لديهم الانطباع أن القناة أصبحت موالية كثيراً لأمريكا على حساب القضايا العربية.. لقد تخطت الحدود المنطقية"

وعلى الرغم من تبجّح مسؤول كبير في مجموعة mbcحين قال أنه يريد أن يصنع تغييراً في العالم العربي، وأن ثمة هدفاً رئيسياً واحداً عنده يتمثل في "التخلص من ما أسميه عقلية طالبان"، وبرغم إمكانات المجموعة الهائلة وانتشارها الضخم وتأثيرها المؤسف أيضاً، إلا أن المقاومة لبرامجها وعملها لا تزال شرسة. وتعاود الحملات المنددة بقنوات mbcوالعربية وغيرها من المؤسسات الإعلامية الفاسدة البزوغ من وقت لآخر. كما كان لبعض رواد الشبكات الاجتماعية دور بارز في ملاحقة الانحرافات التي ترتكبها مثل هذه المؤسسات الإعلامية، والتنديد بها، وتوعية العموم بزيفها وألاعيبها، وربما كان من آخر تلك الحملات التنديد الشعبي بهاشتاق "#كوني_حرة"، والذي أجبر مجموعة mbcعلى نشر بيان اعتذاري هزيل.

في الفصل الأخير من كتاب "المراقبة السائلة" يعقد المؤلفان فصلاً مؤثراً بعنوان القدرة والأمل، ويسير الحوار فيه بين زيجمونت باومان وديفيد ليون عن الأمل بالتغيير للأفضل في ظل السيطرة المرعبة لأجهزة الرقابة، والاختراق غير المسبوق للخصوصية الإنسانية في أدق تفاصيلها، ولكون ليون الذي يصرّح بأنه مؤمن يبدو أكثر تفاؤلاً من باومان. يأتي الإيمان لينتشل التصور الفردي من الغرق في التفاصيل وظواهر المادية المحضة، وليفتح له أبواب الأمل بإمكان التغيير، والإيمان هو الصخرة التي تتكسر عليها الأمواج السلطوية، ومهما اتسعت قدرة الأجهزة السياسية وتضخمت أدواتها فيبقى الإيمان العميق عصياً على الاختراق، وتتضاءل معه آليات الانصياع والمسايرة الطوعية والقهرية من الحشود والجمهور العمومي، ومن جملة ذلك الإيمان اليقين بأن الأرض لا تخلو من قائم لله بحجة،

وبأنه لا يزال طائفة من هذه الأمة على الحق لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم، كما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم.

ـ السطر الأخير:

أياً ما يكن من أبحاث أو دراسات أو تحليلات متباينة فإنه لا شك في أثر جمهور الخلق وكثرتهم على الفرد سلوكاً وفكراً، وقد أمر تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم أن يقول لكفار قريش:"***قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ*** تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ ***إِنْ*** هُوَ إِلا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ"، يقول ابن عاشور:

" *... وقدّم مثنى لأن الاستعانة أعون على الفهم، فيكون المراد دفع عوائق الوصول إلى الحق بالنظر الصحيح الذي لا يغالط فيه صاحب هوى، ولا شبهة، ولا يخشى فيه الناظر تشنيعاً ولا سمعةً، فإن الجماهير إذا اجتمعت لم يخل مجتمعهم من ذي هوى وذي شبهة وذي مكر وذي انتفاع*" .

وعلّق شهاب الدين الآلوسي على الآية نفسها:

" *... فإن في الازدحام على الأغلب تهويش الخاطر والمنع من الفكر وتخليط الكلام وقلة الإنصاف، كما هو مشاهد في الدروس التي يجتمع فيها الجماعة فإنه لا يكاد يوقف فيها على تحقيق*" .

ولا يسع العاقل عند اضطراب الأقوال وتباين السبل واشتداد الضجيج إلا أن ينأى بنفسه عن متابعة تلك الحشود العمياء، وأن يروّض نظره على مقاومة سطوة تكاثر الناس على تأييد رأي لمجرد موافقة هوى الساسة وأتباعهم، أو لموافقته للمزاج العام والطارئ المفارق لشريعة الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم. وعلى الشيوخ والمثقفين والنخب أن يتواصوا لا على التواطؤ والمسايرة والصمت كما هو واقع للأسف الشديد، وأن لا تكون مناصبهم وامتيازاتهم ومخاوفهم الصغيرة حاجزاً لهم عن بث الحق، أو السكوت عن الباطل، والسكوت في مثل هذه الظروف غاية ما يطلبه العقلاء من الرموز والنخب إن لم يمكنهم الجهر بما يجب. وعليهم كذلك -إن واتتهم الفرصة أو الجرأة- وتكلموا أن لا يكونوا كذاك الكاتب الذي وصفه المؤرخ الشهير إريك هوبزباوم في سيرته الذاتية بأنه:

" **برغم كل شيء، لم يخترع أو يلفّق في معظم الأحيان، بقدر ما زخرف أو راوغ الحقيقة.**" !

تغير العقل : كيف تترك التقنيات الرقمية بصماتها على أدمغتنا-سوزان غرينفيلد

في ديسمبر 2011 عقد مجلس اللوردات البريطاني حلقة نقاش حول تأثير التقنيات الرقمية على العقل، وشاركت المؤلفة في هذه الحلقة بتقديم وجهة نظرها في هذا الصدد من منظور تخصصها في العلوم العصبية، وبدا كما تقول المؤلفة حماس معظم اللوردات للتأكيد على فوائد التكنولوجيا، وانبرى وكيل الوزارة البريطاني للمدارس حينها للقول بأنه "ليس على علم بوجود قاعدة أدلة واسعة على الآثار السلبية للاستخدام المعقول والمتسق للتكنولوجيا"، وهذا ما استفز المؤلفة للرد، وفي هذا الوقت طُلب من المؤلفة تأليف كتاب عن الموضوع، فكانت الفرصة مواتية لتقديم مرافعة موسعة لنقض أطروحة الوزير المذكور، وتلبية الاحتياج المجتمعي لهذا النوع من الأبحاث.

يقع الكتاب في عشرين فصلاً، تستعرض المؤلفة من خلالها ملامح الثورة التقنية الرقمية الجديدة وآثارها، وقبل ذلك خصصت المؤلفة عدة فصول لشرح تركيبة الدماغ وطرق عمله، وتسعى لتدعيم القول بأن الدماغ يجري نحته ليس بفعل الجينات وحسب، بل وبسبب الخبرات المتراكمة، أي أن التغيرات السلوكية تعكس تغيرات في الدماغ، والعكس صحيح أيضاً، فمن الممكن أن يغيّر السلوك الدماغ. وفي الفصول نفسها تحاول المؤلفة تقريب ما تقوله العلوم العصبية بخصوص الأساس الفيزيائي المحتمل للعقل والوعي. وبعد ذلك يناقش الكتاب عبر فصوله العديدة ثلاثة موضوعات رئيسية:

-1**تأثير الشبكات الاجتماعية في الهوية والعلاقات**: وتشير المؤلفة هنا ابتداء لظاهرة الانغماس المفرط في شبكات التواصل ففي 2011م اعترف 24% من مستخدمي مواقع شبكات التواصل الاجتماعي في الولايات المتحدة بأنهم غابوا عن فعالية رئيسية أو لحظة مهمة في حياتهم لأنهم كانوا مستغرقين تماماً في تحديث مواقعهم على الشبكات حول هذه الفعالية أو اللحظة. كما تلاحظ ظاهرة التحول الكبيرة في الكيفية التي يتواصل فيها البالغون اجتماعياً في العقدين الأخيرين، فبحسب بعض التقديرات كنا في العام 1978م نقضي في المتوسط 6 ساعات يومياً من التفاعل الاجتماعي وجهاً لوجه، و4 ساعات في التواصل عبر وسائل الإعلام الالكترونية، وفي العام 2007م بتنا نقضي ما يقرب من 8 ساعات يومياً في التواصل عبر وسائل الإعلام الالكترونية، وساعتين ونصف فقط من التفاعل الاجتماعي وجهاً لوجه. ويلخص عنوان كتاب عالمة النفس شيري تاركل (بمفردنا معاً) تأثير شائع لشبكات التواصل، وهو أنه كلما ازداد تواصل الناس عبر العوالم الافتراضية ازداد شعورهم بالوحدة. وتسهب المؤلفة *في بيان مسببات انتشار الإفصاح عن الذات عبر شبكات التواصل ونشر المعلومات الشخصية، والتخفف من الخصوصية*، ومن النتائج البحثية الهامة في هذا الصدد تلك التي تقول أن**غياب التواصل وجهاً لوجه يؤدي إلى ارتفاع معدل الإفصاح الذاتي، لأننا لا نملك تلميحات بصرية، ولا نشاهد لغة جسد الطرف الآخر والتي قد تثنينا عن الاستمرار بالاعتراف والكشف عن ذواتنا، فلغة الجسد وتجنب التقاء العيون والمسافة المادية ونبرة**

الصوت قد تعمل جميعها بمنزلة تحذيرات تدعو لعدم إعطاء أكثر من اللازم في مرحلة مبكرة من العلاقة. وفي السياق نفسه تشير المؤلفة لظاهرة نقصان التعاطف و''التنمّر'' في الشبكات التواصلية للسبب نفسه تقريباً الذي أدى لازدياد الإفصاح الذاتي، فعدم مشاهدة ردة فعل الطرف الآخر ولغة جسده وما يحتف بها قد تسهل من إيذاء مشاعره والتهجم عليه، كما يفتقر الفضاء الافتراضي للظروف التي تتيح الاعتذار أو القيام ببعض الإجراءات التعويضية. ويخبرنا الكتاب عن نتيجة لافتة في دراسة أجريت بجامعة هارفارد وهي أن ***مشاركة المرء للمعلومات الشخصية عن نفسه كما يحدث في شبكات التواصل ينشط أنظمة المكافأة في الدماغ بالطريقة نفسها التي يفعلها الغذاء والجنس***.

أما الآثار في مجال الهوية، فتتحدث المؤلفة عن مفارقة تستند لأبحاث أجريت على طلاب الجامعات لاستكشاف دوافعهم لاستخدام الفيسبوك وهي أن *أشد الناس رغبة في التعبير عن هويتهم الحقيقية في الفضاء الشبكي هم أولئك الذين يعتمدون بشدة على العلاقات في الفضاء الالكتروني*. وتظهر الأبحاث أن هوية الأفراد الذاتية التي يقدمونها عن أنفسهم عبر شبكات التواصل ليست هي الذات الحقيقية التي كانت تعرض سابقاً في البيئات الحاسوبية مجهولة الهوية (المنتديات مثلاً) وإنما هي ذات مصممة بقصد ومرغوبة اجتماعياً، يطمح إليها الأفراد وإن لم يتمكنوا من تحقيقها. أو بعبارة أخرى يمكن القول أن صورة الذات المقدَّمة في شبكات التواصل هي نسخة مبالغ فيها من الذات الحقيقية. وتذهب المؤلفة للاعتقاد بأن ثقافة التواصل الاجتماعي قد تؤهل المستخدمين لامتلاك عقلية نرجسية، وهذا يفرض بدوره تدني احترام الذات، ومن خلال الاعتماد على شبكات التواصل لتلبية الحاجة للاستحسان فإن نظرة المستخدمين لأنفسهم تتضاءل بصورة مطردة، كما يستميتون في الآن ذاته لأن يلاحظ الآخرين وجودهم ويتفاعلوا معهم. إن التعلق المفرط باللحظة الحاضرة وبصورة متزايدة مع ما يرافقه من تكريس الوقت الطويل لمتطلبات العالم الخارجي يضعف من الشعور الحقيقي بالهوية الداخلية، فالاستمرار في نشر صورة المطعم الذي تزوره الآن أو المكان السياحي الذي تقطن فيه الآن وتلقي التفاعلات حيالها في نفس اللحظة، والتوق للإعجابات والتعليقات، يفضي إلى توليد قدر من الإثارة أكبر من التجربة الحياتية نفسها. وتتحدث المؤلفة عن تزايد السطحية في التفاعلات الشبكية والتقييمات بسبب السرعة العالية اللازمة للاستجابة وتناقص الوقت المتاح للتأمل. ومع توافر بعض الأبحاث التي تحاول اكتشاف آثار التواصل الشبكي على بنية الدماغ إلا أنه لا ينبغي الإفراط في تأويلها في رأي المؤلفة، وبدلاً من ذلك علينا التفكير في الطرق المعقدة التي يستجيب بها الدماغ لهذه التطورات الرقمية، ''من لحظة تفعيل نبضة من الدوبامين بفعل الاستجابة لأحدث تغريدة وحتى التشكيل الطويل الأجل لارتباطية الخلايا الدماغية، الأمر الذي سيؤدي في نهاية المطاف إلى إعادة ترتيب للمشابك العصبية تستمر طوال الحياة في أدمغة أولئك الذين قد يعتبرون نرجسيين أو قليلي الثقة بالنفس''.

2- **تأثير ممارسة الألعاب الالكترونية على الإدمان، والانتباه، والعدوانية**: لقد ساعدت ظهور الهواتف الذكية ربما على زيادة الإقبال على الألعاب الالكترونية، وتشير بعض الدراسات إلى أن 36% من اللاعبين الأمريكيين يمارسون ألعابهم عبر هواتفهم الذكية. تتحدث المؤلفة باستفاضة في هذا السياق عن ظاهرة الإدمان على الألعاب الالكترونية، ثم تطرح السؤال التالي: هل تركيبة الدماغ (تحديداً كبر منطقة المخطط البطني في الدماغ) له تأثير على ميول أصحابها نحو ممارسة الألعاب أم أن الإفراط في ممارسة الألعاب قد ترك بصمته على الدماغ؟ وتقدم جواباً محتملاً وذلك أنه يمكن فهم كلا الأمرين بلا تعارض، فالهوس بالألعاب يؤثر في الحالة الدماغية، كما أن نمط تركيب الدماغ قد يوفر استعداداً خاصا يزيد من احتمال الوقوع في إدمان الألعاب. وإن كانت الإجابة تحتمل أطروحة تفسيرية أكثر تعقيداً وتركيباً كما تلمح المؤلفة.

وفي مجال تأثير الألعاب الالكترونية على الانتباه، تشير إحصاءات ودراسات عديدة إلى وجود علاقة سببية بين ممارسة ألعاب الفيديو ومشكلات الانتباه، بل توضح الدراسات وجود علاقة تبادلية، وتلخص المؤلفة هذه العلاقة بالقول"إن الشخص المندفع الذي يتشتت انتباهه بسهولة قد يجد في ألعاب الفيديو الوسيلة المثالية للتعبير عن نزعاته، في حين أن اعتياد قضاء الوقت في عالم يفرض ردود فعل سريعة واستجابات فورية يضمن تكيّف الدماغ مع تلك البيئة". وإلى جوار الآثار السلبية تسرد المؤلفة بعضا من الآثار الإيجابية المحتملة لهذه الألعاب سواء للفرد العادي أو للمسنين أو لبعض من يعانون أمراضاً نفسية أو عصبية. بل تشير لدارسات تؤكد الأثر الإيجابي لألعاب الفيديو في تحسين الانتباه، إلا أنها تعود للقول بأنه وعلى الرغم من أنه يمكن تحسين الانتباه البصري الانتقائي للتركيز على جسم يتحرك على الشاشة فمن الممكن أن يتم ذلك على حساب النوع المستدام والمهم من الانتباه الطويل المدى وهو نوع الانتباه اللازم للتفكير ولفهم شيء ما بصورة معمقة.

3- **محركات البحث وتأثيراتها في التعلم والذاكرة**: تفتتح المؤلفة حديثها في هذا الشأن بالإشارة لما يسمى بـ"تأثير جوجل" وهو تعبير متداول يعود في أصله للتجارب التي قام بها باحثون في جامعة هارفارد، والتي أفضت لنتيجة مفادها أنه إذا رسخ في العقل سهولة الوصول للمعلومة لاحقاً فمن المرجح أن نتذكر طريقة الوصول إلى المعلومة أكثر من تذكرنا للمعلومة ذاتها، فالمجموعة الأولى التي خضعت للتجربة وظنت إمكانية التأكد من المعلومة بعد تلقيها كان أداؤها في الاختبار أسوء من المجموعة التي اعتمدت كلياً على الموارد المخية الخاصة، وهذا بالضبط ما يمكن أن تؤثره محركات البحث على مستوى استقبال المعلومة واستيعابها، وهذا يذكر بنصيحة الشيخ محمد بن عثمان الحنبلي لتلاميذه ونقلها عنه ابن بدران رحمه الله في المدخل:"لا ينبغي لمن يقرأ كتاباً أن يتصور أنه يريد قراءته مرةً ثانيةً، لأن هذا التصور يمنعه من فهم جميع الكتاب، بل يتصوّر أنه لا يعود إليه مرةً ثانيةً أبداً".

كما تنقل المؤلفة نتائج بحثية استقصائية حول كيفية استخدام الانترنت في البحث عن المعلومات عند الشباب، والتي منها الميل للاندفاع والاعتماد على الإجابات السريعة وعلى أولى النتائج التي تظهر على قوقل، مع تزايد عدم الرغبة في تناول الفروق الدقيقة أو الشكوك، وعدم القدرة على تقييم المعلومات، فعصر المعلومات يدفع الشباب في كثير من الأحيان للتضحية بالعمق مقابل الاتساع.

وفي آخر الكتاب تقدم المؤلفة بعض التوصيات وتؤكد الحاجة لمزيد من البحوث والدراسات حول موضوع الكتاب، كما تقترح أهمية اختراع برمجيات جديدة تعوض القصور الناجم عن الإفراط في الوجود أمام الشاشات، كما تلفت النظر لضرورة إدراك حجم التعقيد في ملف التقنيات الرقمية وآثارها، مكررة الاستشهاد بالاقتباس الطريف والشهير لهنري لويس مينكن:"لكل مشكلة معقدة إجابة واضحة وبسيطة.. وخطأ!".

يوميات بافيزي وكراهية الأنثى

''*سيجيئ الموت وستكون له عيناكِ*'' كان هذا مطلع القصيدة الأخيرة التي كتبها الشاعر والروائي الإيطالي تشيزاري بافيزي بعد أن هجرته صديقته الممثلة الأمريكية، لينتحر بعدها في أحد فنادق روما الرخيصة. ترك بافيزي خلفه بضعة روايات وقصائد، وأكوام كآبة، وحفنة أوراق جميلة كان يدوّن فيها يومياته. وطوال اليوميات كنت ألاحظ بوضوح ارتباك شعوره وعواطفه ومزاجه أمام الأنثى، وغيرته المتفجرة. ووقع في وهمي أنه انتحر بأسباب عاطفية ولشدة وطأة الغيرة على قلبه. لست هنا بصدد تحليل شخصيته، بقدر ما لفت نظري عمق طريقته في التعبير عن مزاجه وخواطره، فهو نموذج فريد في الشفافية النفسية، والاعتراف الكاشف، لإنسان رصد بصورة ذاتية تقلباته العاطفية وارتباكاته الروحية إزاء العالم والناس. كتب مرةً:''**لا يمكن للمرء أن يفلت من شخصيته: كار للنساء، كنتُ، وما زلتُ، من يصدق ذلك؟**''. أنا أصدق إلى حدٍ ما. يمكن فهم مبررات هذه الكراهية للأنثى، فمع عمق الارتباط الوجودي في البنية الإنسانية بين الجنسين، إلا أن هذه الرابطة الوجودية تواجه مآزق نفسية عند نمط من البشر، لاسيما النمط المثالي الانعزالي، عند بعض كبار الفلاسفة، وعظماء الشعراء، وبعض المتدينين لا سيما المسيحيين كما سأشير.للغريزة وطأة شديدة القسوة على بعض النفوس أو أكثرها، كما للدافع الفطري الدفين بالتواصل والحديث مع الآخرين، وإنشاء العلاقة لاسيما مع الجنس الآخر. وتأتي هذه الرغبة الممضة في سياق مناقض جذرياً لرغبات التحرر، والاستقلالية، و''*الاكتفاء الذاتي*'' كما يعبّر بافيزي، فيشتعل صراع عارم بين الدوافع الغريزية والمثالية الأخلاقية أو المزاجية أو التوق للانعتاق الوجودي، فيود الرجل أن يعيش في صيغة مثالية، منفرداً لا يجامل، ولا يضطر للتودد لأي أحد، ولا يذل بالاحتياج. كتب بافيزي بوضوح:''**قاعدة العيش البطولية الوحيدة هي أن تكون وحيداً، وحيداً، وحيداً. متى استطعت أن تقضي يوماً واحداً دون أن تفترض أو تشمل في واحد من أفعالك أو أفكارك حضور آخرين فستكون قادراً على وصف نفسك بالبطولي**''. بل يشعر بفرح غامر أو خارق بالوحدة، كرر ذلك مراراً في يومياته، يقول مثلاً:''**كل مساء، بعد أن ينتهي عملك في المكتب، وتقوم بزيارتك للبار المحلي، ويذهب كل أصحابك إلى منازلهم، يجيء ذلك الفرح الهائج المنعش بكونك وحيداً ثانية. هذا هو الشيء الجيد الحقيقي اليوم**''. ومع ذلك فهو لايستطيع عملياً مفارقة كيانه الإنساني ففي داخله الرغبة بأنثى، كتب يعبّر عن ذلك ببلاغة:''***بالضبط عكس ما تعلمناه، حين كنا شباباً نحزن على امرأة واحدة، حين نكبر نحزن على النساء عموماً***''. ولكنه يريد أنثىً يملكها كما يملك جسده، الموت فقط هو الذي يفرق بينه وبين جسده. يتوق لأن يعتزل بها الوجود كما يعتزل بجسده. يريد أن يشعر بالتحكم الكامل، بالإرادة الناصعة كما يحاولها مع ذاته. ولا يطيق أن يفكر أن هذه الفتاة يمكن يوماً ما أن تتركه لغيره، هذه الفكرة لا تمثل له نزعة غَيْرة عابرة، بل رعب وجودي من نمط الحياة نفسها. كتب في يومياته:''من ليس غيوراً حتى من بنطال عشيقته فهو ليس مغرماً بحق''. بل كانت تلك كوابيس المراهقة بالنسبة له:''**الشيء الذي نخافه في السر هو الذي**

يحدث في الغالب. حين كنت فتى صغيراً كنت أرتعد من التفكير في أنني كنت أحبّ فتاة وأرى آخراً يتزوجها. مرّنت ذهني على هذا التفكير، وها أنت ترى!". وهذا الفشل المرير في التوفيق بين مثاليات التصورات الخاصة عن شكل العلاقة المفترضة وإكراهات الواقع وقيود الطبيعة –مع فقدان الإطار الميتافيزيقي الذي ينظم السلوك والمعتقدات الذاتية– يؤدي إلى كراهية الحالة الإنسانية برمتها، وكراهية الأنثى باعتبارها الطرف المستحيل، والتي تمثل الإغراء الشرير واللعين الذي يحول دون النقاء والصفاء أو الاستقلال أو التحليق الوجودي. فالموقف من المرأة في هذه الحالة المعقدة يبدو كانتفاضة ضد الاحتياج ذاته، ضد بنية الحياة نفسها، ضد الضعف الكامن في الذات الحسّاسة، ضد النقص الذي يتخلل العالم. في أيامه الأخيرة كتب بافيزي في اليوميات:"**لا يقتل المرء نفسه من أجل حبّ امرأة، بل لأن الحبّ –أي حب– يكشف له بعري تام بؤسه، ضعفه، عدميته** ."

تاريخياً رصد بعض الباحثين ملاحظة حيال مواقف القديسين المسيحيين بالذات تجاه الأنثى، فكثير منهم تأثر بالرؤية الفلسفية اليونانية عن تحقير الجسد (والأنثى تمثل الجسد في هذا السياق) في مقابل تعظيم اللذات العقلية والمجردات. كما لاحظ أن كثيراً منهم كان يحمل ماضياً ملوثاً بالعلاقات المحظورة (أوغسطينوس نموذجاً)، فهو ينظر للمرأة باعتبارها سبب الخطيئة والبعد عن الله، ينتقم من ماضيه في رمزية الشر الأصلية التي تمثلها حواء في الأسطورة التاريخية. لا يمكن أن نتجاهل أثر الآلية النفسية المعهودة والتي تفسّر الكراهية الشديدة بأنها في معظم الأحيان نتيجة للولع الشديد الذي لم يشبع، والرغبة العنيفة المحبطة. إذاً فالانتقام الذاتي من الهزيمة الساحقة أمام الأنثى ينقلب كرهاً لها، إما لأسباب دينية تتعلق بتحريم العلاقة إلا في سياق محدد (كما في حالة القديسين)، أو لأسباب فلسفية طوباوية، أو لأسباب وجودية (كما في حالة بافيزي)، وقد تتداخل هذه المبررات في معظم الأحوال.

مراكز الأبحاث في أمريكا – توماس ميدفيتز



في أعقاب الحادي عشر من سبتمبر تزايد الحديث في الصحافة والإعلام العربي عن مراكز الأبحاث الأمريكية، وأثارت بعض التقارير والدراسات الصادرة عنها جدلاً كثيفاً، مثل بعض الدراسات الصادرة عن مؤسسة راند. ومع هذا الاهتمام –المبالغ فيه أحياناً– إلا أن كثيراً من التناول لهذه المراكز كان يتسم بالاختزال والفقر التحليلي، و من هنا تأتي أهمية هذا الكتاب.

بأدوات منهجية سوسيولوجية يناقش توماس ميدفيتز أستاذ علم الاجتماع في جامعة كاليفورنيا نشأة مراكز الأبحاث في الولايات المتحدة وتاريخها وأساليب تأثيرها، وذلك عبر ستة فصول. ويعقد المؤلف الفصل الأول لعرض مشكلة تعريف مراكز الأبحاث، فبرغم مرور عقود من البحث حول هذا الموضوع يقول المؤلف أنه "لم يقدّم أحد بعد إجابة شافية على أهم سؤال على الإطلاق: ما مركز الأبحاث؟"، وهذا يوضحه الاختلافات الكبيرة بين التقديرات المتباينة لأعداد مراكز الأبحاث في الولايات المتحدة.

ويحاول المؤلف وضع حل إجرائي لهذه الأزمة المصطلحية بالقول بأن **مراكز الأبحاث شبكة هيكلية من المؤسسات تتخلل المجالات الأكاديمية والسياسية والتجارية والإعلامية وتربط بينها وتتداخل معها**. ولتوضيح هذا المفهوم يصوغ المؤلف مقاربة نظرية لواقع مراكز الأبحاث المعقد، فهي تؤدي دوراً ''بهلوانياً''، وتستخدم ارتباطها بالمجالات الأربعة (الأكاديمية والسياسية والاقتصادية والإعلامية) لتبرز تميّزها عن غيرها من المؤسسات، فتبرز مراكز الأبحاث أحياناً انتماءها إلى عالم الإنتاج المعرفي دعماً لمصداقيتها الأكاديمية، ودفعاً لاتهامها بأنها ''جماعة ضغط متنكرة''، كما تتجنب الاتهام بأنها مؤسسة ''البرج العاجي'' بانفصالها عن المعارك السياسية اليومية عبر توسيع ارتباطاتها بالفاعلين السياسيين، ومع ذلك فهي مهددة بالظهور بمظهر التابع لحزب سياسي أو جماعة سياسية، وهو خطر يمكن التخفيف منه بواسطة الاستقلال المالي، ولجمع المال يجب أن يتجه مركز الأبحاث لجمع التبرعات عن طريق تفصيل عمله على مقاس مصالح الرعاة المحتملين، ثم في النهاية يمكن أن تدعم مراكز الأبحاث صورة استقلالها عن طريق السعي إلى الانتشار الذي يتطلب علاقات اجتماعية مع الصحفيين والمؤسسات الإعلامية. وبهذه المقاربة يمكن فهم درجة التركيب والتعقيد والضبابية للمجال البيني الذي تعمل فيه هذه المراكز، والذي هو سبب أساسي للتأثير الذي تحدثه.

ويقدم الفصل الثاني تاريخاً مفصلاً لظروف نشوء ما يسميه المؤلف بالنماذج الأولى لمراكز الأبحاث في الولايات المتحدة، وذلك عبر سرده لخمس موجات للتطور التنظيمي منذ أواخر القرن التاسع عشر، وحتى عام 1962م تقريباً، وقد تكوّنت الموجة الأولى في تسعينيات القرن التاسع عشر من اتحاد منظمات مدنية مختلفة أنشأها مصلحون اجتماعيون، والموجة الثانية كانت مكاتب بحثية محلية أسسها رجال أعمال ومحاسبون وكان ذلك في بدايات القرن العشرين، والموجة الثالثة بدأت تظهر في العقد الثاني من القرن العشرين على صورة جماعات سياسية تقدم معلومات عن الدول والأسواق الخارجية للحكومة الفيدرالية، أما الموجة الرابعة فنشأت نتيجة نضج الاقتصاد كعلم أكاديمي فظهرت مكاتب ومراكز أبحاث الاقتصاد وقامت باستحداث أدوات تقنية جديدة لإدارة الاقتصاد القومي، ثم جاءت الموجة الخامسة من النماذج الأولى لمراكز الأبحاث في أربعينات القرن العشرين بسلسلة من مجموعات التخطيط العسكري نتيجة الدور المتصاعد للولايات المتحدة بوصفها قوة عظمى، وبسبب تزايد الإنفاق الفيدرالي على التنمية. ويدلل المؤلف في هذا الفصل على أن الذي ساعد في نشوء هذه النماذج الأولى من مراكز الأبحاث هو الائتلاف الغامض بين الجماعات التي تعتقد بأهمية الحلول التقنية لأزمات الرأسمالية، وقد همّشت هذه الجماعات مع مرور الوقت من دور مجموعتين من النخب في الحوار السياسي: الأولى أكثر المثقفين استقلالية، والثانية الرأسماليون الراديكاليون.

ويخصص المؤلف الفصل الثالث لتحليل عملية تبلور فضاء مراكز الأبحاث الذي تكوّن في بدايات الستينيات من القرن العشرين، وذلك عبر عملية تقارب بنيوي بين مجموعتين متميزتين من الخبراء، الأولى: التكنوقراط الذين

أصبحوا بحلول منتصف القرن العشرين المصادر الأساسية للاستشارات السياسية الاستراتيجية. الثانية: نوع بارز من "النشطاء الخبراء" الذين مثلوا تحدياً للتكنوقراط، ثم لاحقاً نشأت أنواع من التعاون الضمني بين الطرفين، وكانت من نتائج ذلك مراكز الأبحاث. وفي الفصل نفسه يقدم المؤلف ثلاثة أسباب مع إيضاحات مسهبة لهيمنة المحافظين على مراكز الأبحاث، ويذكر أن السبب **الأول** يكمن في تلقي المراكز المحافظة للدعم المادي من المؤسسات التجارية الضخمة. والسبب **الثاني** تحررها النسبي من قمع الدولة الذي كان يحيط أحياناً بمراكز أبحاث اليسار. وأما السبب **الثالث** فيرجع للتحرر النسبي من استحواذ الجامعة، التي أحبطت أيضاً نمو المراكز التقدمية.

وفي الفصل الرابع ينشغل المؤلف بتحليل قواعد البحث السياسي في مراكز الأبحاث والعلاقات المتداخلة بين الفضاءات الأربعة، الأكاديمية والسياسية والاقتصادية والإعلامية، وينتقد التصنيفات التقليدية لمراكز الأبحاث إما بوصف بعضها بأنه "جامعة بلا طلاب" أو بكون بعضها "مراكز دعائية"، ويرى أن هذه التصنيفات تفشل في تفسير التغير المستمر والتحولات التي تجتاح بعض مراكز الأبحاث، كما أنه التهجين هو السمة الغالبة فيها، فالمكتب القومي للبحوث الاقتصادية مثلاً ليس مجرد مركز أبحاث أكاديمي بل هو أيضاً مركز أبحاث NBER حكومي، وهذا التهجين سمة غالبة على المراكز الأخرى، بما يؤكد من قصور التصنيفات التقليدية الجامدة. ويتوصل إلى أن النموذج البديل لفهم قاعدة البحث السياسي يكمن في ضرورة أن تبرز مراكز الأبحاث استقلالها المعرفي، وتبعيتها أو اعتمادها على عملاء في مواردها والتعريف بها، وذلك من خلال عمل توازني معقد، وفهم هذا العمل التوازني هو الخطوة الأولى لفهم البحث السياسي بوصفه شكلاً مميزاً من أشكال الممارسة الفكرية.

وفي الفصل الخامس يعرض المؤلف نموذجاً تطبيقياً ويطبق نظريته عبر الرصد والتاريخ لدور مراكز الأبحاث في النقاشات العامة والمناظرات والاتجاهات السياسية حول سياسات مكافحة الفقر والرعاية الاجتماعية منذ نهاية الخمسينات وحتى صدور التشريع الإصلاحي الخاص بالرعاية الاجتماعية في عام 1996م، وفي آخر الفصل يقدم النتائج التي توصل إليها بعد تحليل هذا النموذج، ويرى أن مراكز الأبحاث أعادت تنظيم الفضاء المؤسسي لإنتاج المعرفة واستهلاكها في الولايات المتحدة بطريقة منعت المتخصصين المستقلين في العلوم الاجتماعية من تشكيل أنفسهم كمشاركين فاعلين في الجدل السياسي، وبحلول التسعينات كان يمكن لأي سياسي شارك في معركة تعديل نظام الرعاية الاجتماعية أن يختار بحرية من مخزون لا ينفد من الحجج والإحصاءات ونقاط الحجاج لدعم موقفه السياسي، ويعود السبب الرئيسي في ذلك لمراكز الأبحاث، والتي وفرت "سوقاً" لمشتري الخبرة والمعرفة.

وفي الفصل الأخير والخاتمة يستعرض المؤلف ثلاثة محاور تكميلية للنقاش، الأول عن معاداة الفكر النظري في الثقافة الأمريكية. والثاني عن مكانة من يسمى بـ"المفكر العام"، والجدل حول ما إذا كان مستوى الحياة الفكرية العامة في الولايات المتحدة قد هبط نتيجة زيادة التخصص والانعزال بين الباحثين. والثالث عن الجدل الدائر حول

إمكانية ظهور ‘‘علم اجتماع عام’’. ثم يختم بخلاصة رئيسية تؤكد أن ***نمو مراكز الأبحاث خلال الأربعين سنة الماضية أدت دوراً محورياً في تقويض أهمية المعرفة العلمية المنتجة باستقلالية، وأثّرت بصورة بالغة في قيمة المعرفة ذاتية التوجيه في الحياة العامة***.

"لم أره لغيري"

من المستغرب على الناظر في العلوم والسلوك في هذا الزمن المتأخر أن يبتكر التأملات والملاحظات من فراغ ذهنه مع ضيق اطلاعه وقصور ذهنه على ما لا يشفي ولا يكفي، أو يبادر في دعاوى السبق للمعاني في الشعر والنثر، وسائر المعارف، في شأن علوم الشريعة أو صفات الطبيعة البشرية. وهذا الاستغراب والاستنكار متوّلد لا عن احتقار للمتأخر لمحض تأخر زمانه، ولا تضييقاً على جولان الأفكار في عوالم المعنى، وإنما هو ناتج عن نظر أولي في التركة الهائلة الملقاة على عواتق الأرفف وأزقة المكتبات، وقد تتابعت العقول العظيمة من شتى الأمم والأعصار على تأمل هذا العالم وما يجري فيه، وكتبوا في ذلك ما كتبوا، وقد تطاول الزمن منذ أوائل التاريخ المكتوب، مروراً بسائر الحضارات الكتابية، حتى زمن الرسالة، ثم ما تلا ذلك من اندفاق ألوان العلوم في زمننا على نحو لا قِبل لأحد بإدراك أقل المقول فيها، فأين –بعد هذا كله– ترى موضعاً في العلم أو العالم دقّ أو جلّ لم ينظر فيه ناظر أو يتفكر فيه متفكر. وهذا ليس معنىً مبتكراً فقد أدركه بعض المتقدمين، كما دوّن ذلك كاتب العربية الأبرع أبو حيان التوحيدي في مقابساته، قال: «سمعت أبا إسحق الصابي الكاتب يقول لأبي الخطاب: اعلم أن المذاهب والمقالات والنحل والآراء وجميع ما اختلف فيه الناس وعليه، كدائرة في العقل، فمتى فرض فيها قول وجعل مبدأ لأقوال انتهى منه إلى آخر ما يمكن أن يقال، فليس من قول إلا وقد قيل أو يقال، وليس من فعل إلا وقد فعل أو سيفعل، وليس من شيء إلا وقد علم أو سيعلم، وهكذا في الظن والرأي وغير ذلك، وأمثال هذا بيّن في كل ما أردته، وذلك أنك لا تشير إلى رأي أو نحلة إلا أمكنك أن تظن به كل ما ظن ويظن، وتقول كما قيل ويقال».

وهذا المعنى يخفف من دعاوى التفرّد ويضعف في النفس كثيراً من أوهام الإبداع، فندرة الأصالة في شؤون الشريعة والإنسانيات غير منكورة، ومعظم أو غالب من ترى ممن يكثر من قول "لم أسبق إليه" في آحاد المعاني –فضلاً عن رؤوس المسائل وتحقيق النظر في المعضلات– إنما هو في وهمه يتردد. والأعقل في هؤلاء من يقول حين تسنح له السانحة "لم أره لغيري". وفي هذا أيضاً حسم لمادة التعجب من سائر الأقوال المخترعة في الشريعة في هذا الزمان، وسائر الآراء البينة الشذوذ في العقل والنظر.

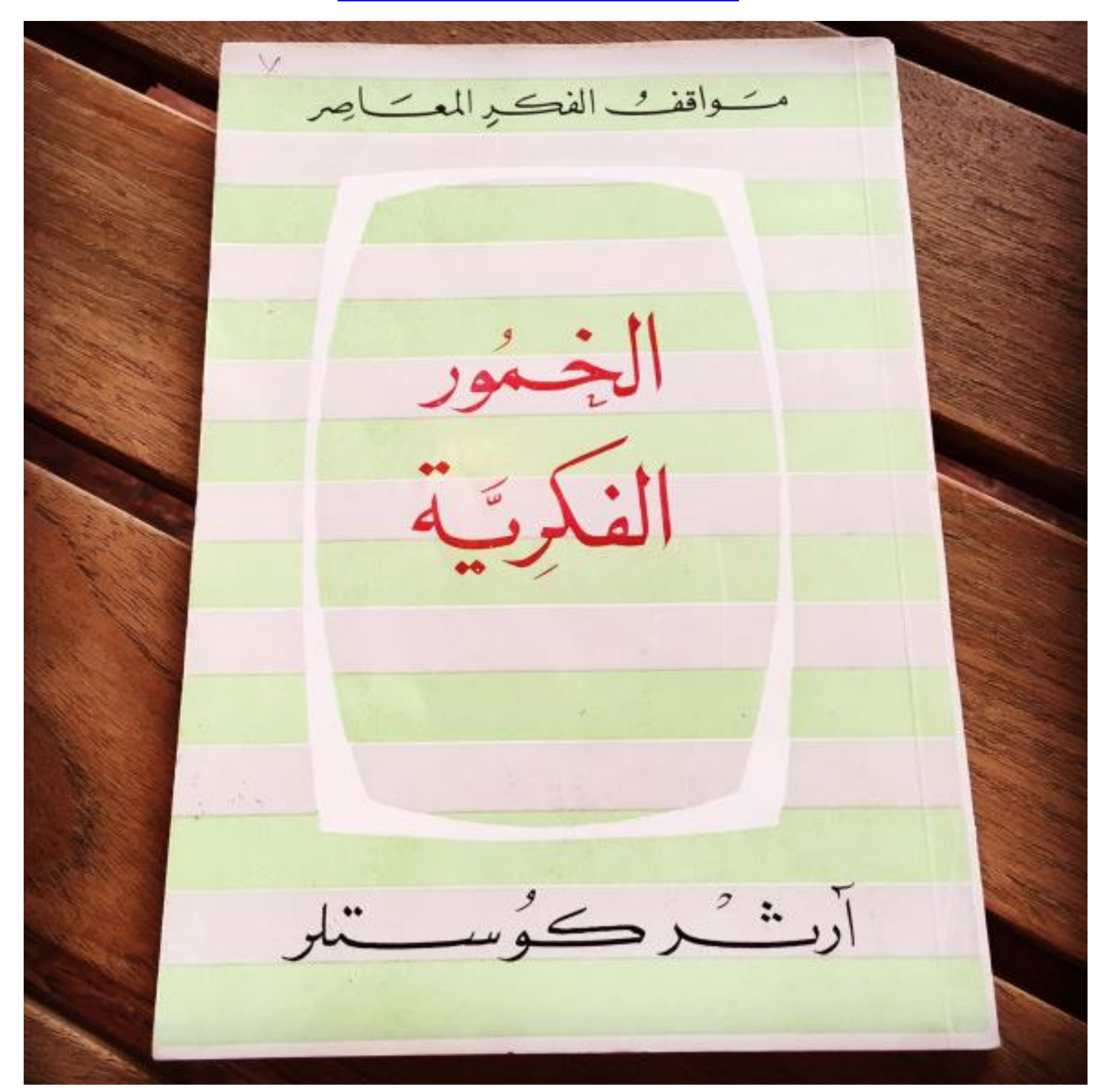
ثم إن وراء ذلك معنى هو أولى بالمراعاة من الذي مضى، وحاصله أن في سعة الاطلاع ومدّ النظر في العلم والمعارف وقاية للناظر من كثير من الجهد المهدر، وحفظاً لوقته من الإضاعة، حين يحاول إدراك المعاني من مباديها، ويروم استقصاءها من أوائلها، بذهنه الكليل، ووقته القليل، ونظره الضئيل.

وقد وقع لفئام من أهل النظر من المتأخرين والمتقدمين تحسّر على فوات أوقات لعلة تأخر الاطلاع على كتاب في العلم أو باب من النظر. ومن شواهد ذلك قول المنظّر الفرنسي المعروف ميشيل فوكو: «لو أنني عرفت عن مدرسة

فرانكفورت في وقت ملائم، لكنت قد تجنبت عناء كثير من العمل، ولم أقل مقداراً معيّناً من الهراء، ولم أستقل كثيراً من القوافل الزائفة محاولاً ألا أضل السبيل، في حين إن مدرسة فرانكفورت قد سلكت سلفاً الطريق». وكذلك قال عبدالوهاب المسيري رحمه الله عن كتاب علي عزت بيجوفيتش "الإسلام بين الشرق والغرب":«لو كنت قرأت هذا الكتاب في مقتبل حياتي الفكرية لوفّر عليّ وقتاً كبيراً»، وأشار لدراسات ومنشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي وقال:«لو كنت قرأت هذه الدراسات في السبعينات لعجّلت بتحوّلي».

والحاصل أن التواضع العلمي والاقتصاد في الدعاوى صفة متولدة عن صحة النظر وصواب الذهن قبل أن تكون مزية في الخُلُق وحسنة في النفس. وأن حسن الاطلاع واتساعه في مجال الاختصاص -لاسيما في المسائل الظاهرة- يحمي الناظر من إعادة اختراع العجلة، ويختصر عليه طريق العلوم.

الخمور الفكرية – آرثر كوستلر



الكاتب المجري الأصل الإنجليزي الجنسية آرثر كستلر يحكي في هذا الكتاب تجربته مع الشيوعية، والتي استمرت لسبعة أعوام، فقد انضم للحزب الشيوعي في ألمانيا عام 1931م وكان عمره حينها 26 سنة. في أوائل الكتاب ساق جملة من الملابسات التاريخية والظروف الشخصية والاجتماعية التي تجعل ازدهار الفكرة الشيوعية في تلك الحقبة أمراً معقولاً، وقد أشار لشدة انفعاله وانبهاره بالفكرة الشيوعية حتى قال: «راح الضياء الجديد يتدفق من كل مكان، ويغمر الرأس من كل ناحية، وقد تراءى لي عندئذ الجواب على كل سؤال، والرد على كل إشكال، والحل لكل عقدة». تحدث بحرارة عن فاعلية ودور الإيمان في النفوس:«**إن الإيمان ليأتي في العجب، لا لأنه يحرّك الجبال فحسب، بل يحملك أيضاً على الاعتقاد بأن السمكة هي حصان سباق.**«!

ويبدو كسلتر مهموماً في سيرته الفكرية القصيرة بإدانة ماضيه الشيوعي، بإظهار سخف الأفكار التي كان يعتنقها، وتناقضها، وفجاجة أساليب الحزب، واستعباده لأفراده، وخوفه من العقول الناقدة، وكثرة إخفاقاته ورفضه للاعتراف بواقعه. ويعترف الكاتب بأن «**ذاكرة المرء تحيط الماضي دائماً بهالات من الخيال لتجميله، ولكن حين يتخلى الإنسان عن عقيدة ما، أو تنكشف له خيانة من صديق، أو غدر من صاحب، تنعكس العملية ويحدث النقيض**»، ويقول أنه فشل في عرض جمال الماضي أو روعته على الأقل كما كان يحسه حين كان مخموراً به، وهذا ما جعله متحاملاً أو متجاوزاً لأي إيجابيات كانت تحملها تجربته المريرة.

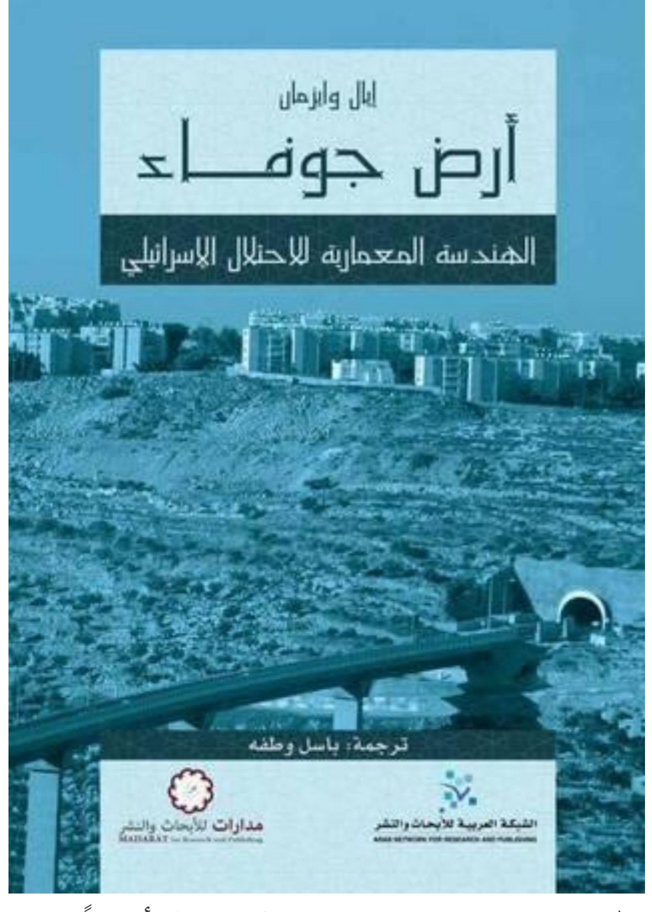
ويحكي عن زيارته في أوائل صيف 1932م لروسيا وعن الرشاوي التي تمنحها الدولة هناك للكتّاب الشيوعيين عن طريق شراء عقود وهمية لمؤلفاتهم وعقود ترجمة للغات عديدة لم ير النور أياً منها، وتحدث عن صدمته بانتشار مظاهر الفقر المدقع هناك. وفي أواخر الكتاب يخصص الكاتب حديثاً عن تجربته في الاعتقال حين ذهب كمراسل صحفي بقصد تغطية الحرب الأهلية الأسبانية التي اندلعت حينها، فاعتقلته قوات الدكتاتور الفاشي الجنرال فرانكو ومكث معتقلاً عدة أشهر في عامي 1936-1937م أكثرها في السجن الانفرادي منتظراً المشنقة، ثم أطلق سراحه بفضل تدخل الحكومة البريطانية، وقد تأثر بهذه التجربة ووثق بعض أحداثها في روايته الشهيرة "ظلام في الظهيرة" -وقد ترجمها رمسيس عوض للعربية- والتي حوّلت إلى مسرحية ذائعة الصيت. كرر مراراً في كتابه تشبيه الأيديولوجيا الشيوعية بالمخدرات أو الخمور التي تحجب عقل صاحبها عن رؤية الحقائق الواقعية والتاريخية.

أصيب كسلتر بالسرطان في آخر حياته، فلم يصبر وانتحر هو وزوجته عام 1983م.

ربما لا يبدو الكتاب ثرياً بما فيه الكفاية -وهو يقع في 100 صفحة تقريباً-، ولكنه يضيف للقارئ الراغب في الاطلاع على صورة مصغرة من صراعات القرن الماضي. وحيث أنه لا جديد كلياً في هذا العالم ما دام الإنسان إنساناً، فسيرى قطعاً من تلك المشاهد القديمة تعود مع كل فكرة سائدة لا يخدمها الدليل ولا يؤيدها البرهان.

الكتاب للأسف يخلو من أي معلومة عن الكتاب الأصلي وعن تاريخ النشر وخالي من اسم المترجم وسنة الطبع، وبالكاد أبقت الدار الناشرة (دار الكاتب العربي-بيروت) النص المترجم. ومظهر الكتاب يدل على مضي بضعة عقود على نشره. وعلى أية حال فلا يمكن الوثوق بالدار، لا في العنوان ولا في النص المترجم.

أرض جوفاء : الهندسة المعمارية للاحتلال الإسرائيلي



إيال وايزمان مهندس معماري إسرائيلي، يعمل أستاذاً في جامعة لندن، ومديراً لمركز الأبحاث المعمارية منذ عام 2014م، وباحث عالمي في جامعة برنستون، وهو منصب يستقطب الأساتذة المتميزين من خارج الولايات المتحدة للتدريس في الجامعة. يبحث وايزمان في هذا الكتاب آليات ترسيخ الاحتلال الإسرائيلي لنفوذه وذلك في مجال المعمار والجغرافيا والتخطيط المدني منذ عام 1967 وحتى وقت تأليف الكتاب عام 2007م، ويسعى لتقديم قراءة سياسية للعمارة الإسرائيلية، وللاستراتيجيات التي تستهدف الحيز المكاني في الأرض المحتلة، وأشكال المنازل، والبنى التحتية، وبناء المستوطنات، فالمعماري الإسرائيلي في كتابه –كما يقول– هو عسكري ومناضل وناشط سياسي، وليس مجرد كفاءة محايدة تقدم خدمات مدنية.

ويرصد في أوائل الكتاب التحول الذي رافق التحرير "الجزئي" بالانسحاب الصهيوني عن أرض غزة، وبناء الجدار في الضفة الغربية، والذي كان يعبّر عن استبدال الكيان المحتل لنظام الهيمنة المباشرة بنظام بديل، عبر الضبط والإخضاع وإعادة التشكيل للحيز المكاني، بالفصل والعزل والسيطرة البصرية ونقاط التفتيش وسوى ذلك مما يكرس الكتاب لكشفه وبيانه.

يقع الكتاب في مقدمة ومبحث فرعي وتسعة فصول، وفي هذا المبحث الفرعي يناقش الكتاب سياسات الاحتلال المائية، فتحت سطح الأرض تجري أكثر المعارك أهمية بين الفلسطينيين والصهاينة، لا سيما إذا علمنا أن حوالي

80% من المخزون المائي للجبال يقبع تحت أرض الضفة الغربية. وطبقاً لنقاط استخراج المياه الجوفية تقع القرى والبلدات الفلسطينية، كما تحرص أيضاً المستوطنات اليهودية على تلك المواقع، وحتى تعرجات الجدار العازل كانت تراعي هذه النقاط المائية. وكما تذهب المضخات الإسرائيلية بعيداً في الأرض لاستخراج المياه الجوفية المشتركة، يقّيد الاحتلال المضخات الفلسطينية ويمنع تعمقها. وعلى صعيد مقارب أدت سياسات التفرقة والقمع الصهيونية إلى عزل البلدات والقرى الفلسطينية بأنواع متكاثرة من الحواجز مما فاقم من مشكلة مكبات النفايات غير النظامية، حيث تفرغ النفايات في الوديان بمحاذاة القرى والبلدات، وتنتقل تلك النفايات للمناطق الإسرائيلية، الأمر الذي أثار فزع حكومة الاحتلال، وجعل وزير البنى التحتية الإسرائيلي يتهم الفلسطينيين بتعمد التلويث، ووصفها بـ"انتفاضة المياه"، ويحمل الكتاب مسؤولية التلوث المائي لسلطة الاحتلال، وتضييقها ومحاصرتها، كما أن التلوث قد شاركت فيه الأحياء والمستوطنات اليهودية والتي تبنى في الغالب بلا تراخيص، وتسكن قبل تركيب أنظمة الصرف الصحي.

ثم يخصص المؤلف الفصل الأول للحديث عن القدس، ففي وقت مبكر قام الاحتلال بتصميم مخططات جديدة بهدف إعادة رسم حدود اتفاقية وقف إطلاق النار عام 1949م تحسباً لأي عمليات انسحاب قد تفرضها اتفاقية دولية على إسرائيل، وكان الغرض من التخطيط ضم مناطق خالية إلى المدينة، واستبعاد المناطق ذات الكثافة السكانية الفلسطينية قدر الإمكان، وتتابعت التخطيطات والتعديلات والتحديثات الهندسية والمعمارية طوال أربعين عاماً من الاحتلال، وأسفر ذلك عن بناء اثني عشر حياً يهودياً متباعداً ومتجانساً مع المناطق المحتلة، وقد هندست بحيث ترتسم كحزام من النسيج المعماري يطوق الأحياء والقرى الفلسطينية الملحقة بالمدينة ويقسمها إلى قسمين. ولأجل تطبيع مشاريع البناء الجديدة لتبدو كأجزاء عضوية من المدينة المقدسة طبقت حكومة الاحتلال مرسوم "حجر القدس" وهي أنواع متنوعة من الحجر الجيري كان القانون المحلي زمن الانتداب البريطاني قد فرضها كمادة لبناء الجدران الخارجية للمدينة، وامتداداً لذلك شددت حكومة الاحتلال استخدامه، وأشارت الخطة الهندسية الشاملة للاحتلال عام 1968م على القيمة البصرية التي يضفيها الحجر، والتي "تنطوي على ما تحمله من رسائل وجدانية تستنهض المشاعر الأخرى القابعة في ذاكرتنا الجمعية".

ثم ينتقل المؤلف لمناقشة مكانة الأركيولوجيا أو الحفريات الأثرية في تكوين الهوية الإسرائيلية، وكانت **ثمة مهمة وطنية قد أُلقيت على عاتق الأركيولوجيا –كما يعبر وايزمان– وتكمن في إزالة الطبقات السطحية من الأرض لإظهار الأرض العبرانية التليدة، ومعها الدليل على حق الملكية اليهودية**. وقد أدت الأركيولوجيا دوراً مؤثراً في إعادة تنظيم التضاريس الصهيونية على امتداد تاريخ الصهيونية، فأنشئت القرى والبلدات والمستوطنات فوق المواقع التي يشتبه أنها تحمل تاريخاً عبرياً قديما، وسميت أيضا بأسمائها التوراتية.

وفي الفصل الثاني يرصد وايزمان حركة انتقال الأفكار والأنساق التنظيمية من الميدان العسكري والحربي في الفترة ما بين 1967–1973م إلى الميدان المدني، والذي ترجم بصورة احتلال مدني في نهاية السبعينات. ويبرز الفصل

خطة آرييل شارون وزير الزراعة ورئيس اللجنة الحكومية للاستيطان حينها بالتعاون مع المعماري الشهير في ذلك الوقت أبراهام فوخمان، والتي نصت على أن تؤدي المستوطنات اليهودية دور الحواجز، بحيث تشل من حركة الطرق الفلسطينية، ليتحكم الاحتلال بالصلات فيما بينها، وهذا ما أتاح للاحتلال الانسحاب من بعض المناطق الإسرائيلية ذات الكثافة السكانية العالية وفقاً لشروط معاهدة أوسلو مع الإبقاء على الفلسطينيين تحت الهيمنة على المستوى المادي والسياسي والجمعي من خلال التحكم بتحركاتهم عن بعد. كما ترتبط كل كتلة من المستوطنات عبر مجموعة من الطرق السريعة، وعلى امتداد الشبكة الطرقية تشكّل المستوطنات الأخرى درعاً يحمي حركة المرور الكثيفة بين الكتل الاستيطانية. وقد تحددت —طبقاً للخطة– مواضع المستوطنات المستقلة على قمم استراتيجية، بما يسمح باستخدامها كنقاط مراقبة، تحافظ على الاتصال المرئي بين بعضها البعض، وتشرف على محيطها وتقاطعات الطرق الرئيسية كما تشرف على المدن والقرى الفلسطينية أيضاً، **فليست الهيمنة البصرية مهمة بوصفها تنفيذاً عملياً للسيطرة فقط، بل للبرهنة على رسوخ سطوة الاحتلال، "إن الفحوى الذي ينطوي عليه إبقاء المستعمَر تحت الأنظار على الدوام، هو دفعه إلى تقبل حقائق هيمنة المحتل"**.

وفي أواخر الفصل يشير المؤلف لـ"التمدن الفوري" وهو تعبير عن انتشار المستوطنات باستخدام الكرفانات والبيوت النقالة، والتي تسهل من حركة إنشاء البؤرة الاستيطانية، وهكذا يمكننا ملاحظة مسيرة انتقال المصطلحات العسكرية للمجال المدني، مثل التقدم، والتطويق، والإحاطة، والمراقبة، والتحكم، وحلّت البيوت المتنقلة التي تتحول مع الوقت إلى منازل صغيرة محل الدبابات، وتتوزع في تشكيلات محددة على امتداد مسرع العمليات، تطوّق "العدو"، وتقطع خطوط الاتصال الخاصة به.

في الفصل الثالث يتحدث المؤلف عن المستوطنات، ويؤكد أنها وبرغم ما قيل في الفصل السابق ليست ثمرة عملية لتخطيط رئيسي بل أرسيت قواعد المشروع الاستيطاني عبر صراعات متنوعة بين توجهات سياسية متباينة، وأعمال ارتجالية وانتهازية. وهو يسرد في هذا الفصل تاريخ متداخل عن الصراعات الداخلية الإسرائيلية حول المستوطنات، والتأسيسات القانونية لذلك.

وفي الفصل الرابع يشير لتلاعب حكومة الاحتلال بالقانون للاستيلاء على المزيد من الأراضي. وقد سعى الاحتلال من جهة أخرى على تنفيذ سياسات وإجراءات مصممة لدفع المواطنين الإسرائيليين إلى هجر المراكز الحضرية في تل أبيب والقدس، وكانت تلك السياسات قائمة على معادلة واضحة، فكلما كان المستوطنون على استعداد لتكبّد المشقة والخطر على المستوى الشخصي، وكانوا أكثر بعداً عن مراكز العمل الإسرائيلية ازداد الدعم الحكومي لهم. وقد نجحت هذه السياسات، والحوافز المالية، ففي عام 1984م لم يتجاوز عدد المستوطنون في الضفة الغربية 35,000 مستوطن، وتزايد العدد في العقود التالية، على الرغم من المقاومة التي اندلعت إثر الانتفاضة الثانية، وشهدت المستوطنات ازدياداً واضحاً لا سيما ذات الصبغة الدينية المتشددة، بحيث أصبح العدد الكلي للمستوطنين في الضفة الغربية (باستثناء القدس) 268,000 في عام 2006م. وفي سياق إشارة المؤلف

لتوحيد الذائقة المعمارية للمنازل في المستوطنات، يلمح إلى أن هذا **التوحيد للتصميم المعماري الخارجي لا سيما تزيين الأسطح بالقرميد كما أنه يؤدي دوراً جمالياً فهو في الوقت نفسه يؤدي دوراً أمنياً، فبسببه يمكن تحديد الهوية الإسرائيلية للمواقع من بعيد، وقد أوصى جيش الاحتلال في الثمانينات بذلك، لما توفره من وضوح يسهّل من "فرز العدو من الصديق" في البر والجو**.

ويخصص المؤلف الفصل الخامس لمناقشة السياسات الاحتلالية تجاه المعابر والمنافذ، ونقاط التفتيش، ويشير إلى سلوك إدارة بوش في عمليات "التسليم الاستثنائي" والتي تتهرب من خلالها الولايات المتحدة من المسؤولية القانونية والأخلاقية في الممارسات الوحشية وجرائم التعذيب تجاه المشتبه بهم، وذلك بتسليمهم لدول دكتاتورية لا تتردد في القيام بالمهمة القذرة، بحضور ممثلي الولايات المتحدة بصورة متخفية خلف المرآة العازلة كما يحدث في بعض السجون العربية. وتقوم حكومة الاحتلال بنحو مماثل لهذه السياسة النفاقية بصورة أكثر تعقيداً، عبر حضورها الخفي خلف الزجاج العازل في مواقع المعابر والمنافذ، للضبط والرقابة والتحكم، وحين يتقدم المواطن بوثائق سفره يمرر الموظف الفلسطيني للأمن الإسرائيلي القابع خلف العازل الوثائق من أجل فحصها قبل السماح للمواطن الفلسطيني بالمرور.

وفي سبيل المحاولات الإسرائيلية لعزل المقاومة وتفتيتها والحد من وصول الاستشهاديين إلى المدن الإسرائيلية تنفذ حكومة الاحتلال نظاماً معقداً يقوم على شبكة واسعة من الحواجز التي تتضمن نقاط تفتيش دائمة ومؤقتة، وحواجز حجرية، وبوابات حديدية، وخنادق، ونقاط تفتيش جوّالة، تعمل كلها طبقاً لقائمة من المحظورات والقيود المتغيرة باستمرار، ويرافق ذلك انتهاكات دائمة وحوادث عنف وإذلال وتأخير للمرضى وكبار السن والرضع وحالات الولادة والوفاة وغير ذلك، وقد أفضت هذه السياسات لشلّ حركة الاقتصاد الفلسطيني بالكامل، كما عمّقت من تمزق النسيج الداخلي للمجتمع الفلسطيني.

وينتقل المؤلف لمناقشة "الجدار العازل" في الفصل السادس، وهو أكثر المشاريع تكلفة في تاريخ الكيان الصهيوني، ويحكي عن الخلافات الكثيرة حوله، وعن التقلبات المستمرة في تحديد مسار الجدار، بسبب تأثير المصالح السياسية المختلفة، وهو يرى بعد رصده المستفيض لهذه التغيرات والتقلبات، أن **الجدار قد تحوّل في الواقع إلى سلسلة متقطعة ومفتتة من الحواجز المطوقة ذاتياً، أكثر من كونه خطاً مستمراً يفصل بين جزأين من الاقليم بدقة.**

ويحلل الفصل السابع استراتيجيات حرب الاحتلال خلال الانتفاضة الثانية، ويرصد أعمال وتأثير معهد أبحاث النظرية العملياتية. وفي أعقاب التدمير الوحشي لمخيم اللاجئين في جنين، وما رافقه من غضب دولي، أدرك جيش الاحتلال ضرورة تطوير بدائل أكثر ذكاء للحرب المدينية، والاستثمار في أعمال معهد أبحاث النظرية العملياتية. واستناداً لتشكيلة من الأطروحات النظرية التي تنتمي للمدرسة الفرنسية ما بعد البنيوية في حقول العمارة والهندسة المدينية أقر جيش الاحتلال مجموعة من التكتيكات الحربية، مثل تكتيك الانثيال السربي، القائم على مفهوم مغاير للتسلسل الهرمي الصارم في الجيوش المعاصرة، وتكتيك السير عبر الجدران، وهو التكتيك الذي نفذه الجيش

لاحتلال مخيم بلاطة، بتنفيذ التحركات عبر شق الجنود لمسارات معقدة داخل جدران المنازل، وتجنب الطرق التقليدية في الهجوم والتمركز، ويعقب وايزمان بإبداء شكوكه حول تأثير الأطروحة النظرية حول المعمار والمكان في حدوث التحول في الممارسة العسكرية.

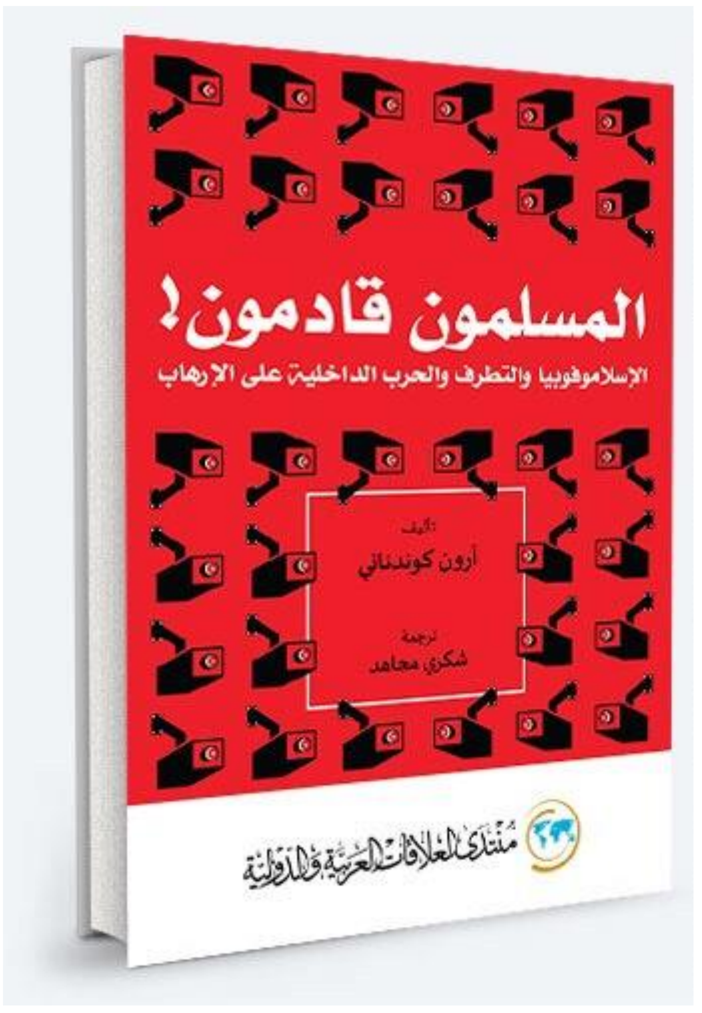
ويعرج المؤلف في الثامن على سياسات الاحتلال الاستراتيجية في الحرص على التوطين وإعادة إسكان اللاجئين، والتي هي امتداد للسياسات المألوفة للإمبرياليات الحديثة، فقد نفذتها بريطانيا في ماليزيا والبرتغال في أنغولا وفرنسا في الجزائر وأمريكا في فتنام، **وكل مشاريع التوطين هذه تهدف لمكافحة التمرد والتهدئة**، وقد سعت قوات الاحتلال مراراً لتحديث البنية التحتية ورفع مستويات المعيشة في مناطق بعينها بالقصد نفسه.

وفي الفصل التاسع ينتقل الكتاب لنقاش احتلال الجو والاغتيالات الموجّهة، وبحسب المؤلف ففي السنوات الاخيرة **أضحت غزة أكبر مختبر في العالم لتجارب الاغتيالات المنفذة من الجو**. وهذا ما دفع المقاومة للتراجع تحت سطح الأرض، بالتوسع في حفر الأنفاق. وفي الملحق الأخير يشير وايزمان لإشكاليات المساعدات الإغاثية وجهود الإصلاح والتعمير التي تهدف لتخفيف الكوارث التي جلبها الاحتلال في حروبه المتكررة وحصاره الدائم، وهو يعتقد أن التدخل غير المحسوب قد ينقلب إلى تواطؤ مع أهداف سلطة الاحتلال، فتخفف عنه وطأة مسؤولياته، وهي من جهة أخرى تساعد على جعل الاحتلال أمراً محتملاً، وقد تسهم في إطالة أمده وتعزيزه.

---

* نشر هذا العرض أولاً في مجلة البيان عدد رمضان ١٤٣٨.

المسلمون قادمون : الاسلاموفوبيا والتطرف والحرب الداخلية على الإسلام– آرون كوندناني



يناقش كوندناني – أستاذ الإعلام والثقافة بجامعة نيويورك– في هذا الكتاب سياسات الحرب على الإرهاب داخل الولايات المتحدة الأمريكية، والمملكة المتحدة. وهو نتيجة ثلاثة أعوام من البحث، و160 مقابلة مع نشطاء ومسؤولين ومستشارين حكوميين وشباب وغيرهم من الشخصيات ذات العلاقة، كما اعتمد على معلومات سرية عن ديموغرافيا أفراد مصنفين كمتطرفين حسب سياسية الوقاية البريطانية. وأطروحة الكتاب الأساسية تتلخص في "أن الدعوة للتطرف صارت العدسة التي ترى المجتمعات الغربية الإسلام من خلالها في نهاية العقد الأول من القرن الحادي والعشرين"، كما يقدم الكتاب أطروحة كبرى ترى أن "**فهم أسباب ما يسمى بالإرهاب الجهادي يقتضي توجيه اهتمام لعنف الدولة الغربي، ولسياسات الهوية التي تدعمها يماثل ما نوجهه من اهتمام لأيديولوجية الإسلام السياسي، وأن ما تسميه الحكومات تطرفاً هو إلى حدٍ بعيدٍ نتاج ما تشنّه من حروب** ."

يقع الكتاب في مقدمة وتسعة فصول وخاتمة، ويفتتح المؤلف الفصل الأول باقتباس عن صامويل هنتغتون يقول فيه: "ينبغي أن يكون العدو المثالي لأمريكا معادياً أيديولوجياً، مختلفاً جنساً وثقافةً، وقوياً من الناحية العسكرية"، ويخصص هذا الفصل لبيان الملامح الرئيسية لتكوّن الأقلية المسلمة في الولايات المتحدة وفي المملكة المتحدة، وتحولها لتكون عدواً مثالياً. وفي مطلع الفصل يقدم المؤلف قصة فاراسات لطيف وهو شاب باكستاني كان متحمساً للماركسية إبان ثمانينيات القرن المنصرم، ثم تحول للإسلام، واعتناق مذهب السلف في أوائل التسعينات، وهو يمثل نموذجاً لصيغة تحول مألوفة، يقابلها في الوقت نفسه صيغة تحول في ترقية دوائر السياسة الغربية لـ "التطرف الإسلامي" في قائمة الأعداء الخطرين بديلاً عن التطرف الماركسي.

وفي الفصل الثاني يسلط الكتاب الضوء على سياسات مكافحة "التطرف" وخلفياتها الأيديولوجية، ويشير المؤلف إلى أن صنّاع الحرب على الإرهاب يسود لديهم نمطان رئيسيان من التفكير: أحدهما يهيمن على المحافظين، وهو أن أصل الإرهاب يتمثل في إخفاق الثقافة الإسلامية في التكيف مع الحداثة. والآخر يهيمن على الليبراليين، ومفاده أن أصل الإرهاب لا يكمن في الإسلام نفسه، بل في سلسلة من مفكري القرن العشرين شوهوا الدين لينتجوا أيديولوجية شمولية، وهو ما يسمى بالإسلام السياسي، على غرار الشيوعية والفاشية. ومع ما يبدو من التباين بين الرأيين، إلا أنهما يشتركان في الاعتقاد بأن أصل الإرهاب يكمن في محتوى عقائدي متجذر في ثقافة أجنبية، سواء في الإسلام نفسه، أو في تطرف مرتبط به. ويعتقد المؤلف أن هذه الرؤية التي تحكم تفكير صنّاع الحرب على الإرهاب مستمدة من الأفكار عن النزعات أو المذهبيات الشمولية، والتي ظهرت في الحرب الباردة، كما يتفق الطرفين أن الثقافة الإسلامية شيء ثابت لا يتغير، ولا بد من التدخل لهندسته وترويضه باستخدام القوة الخشنة أو الناعمة. ويكرس خطاب صناع الحرب على الإرهاب –مع وجود تباينات وفروقات بين منتجيه– من تقديم الإسلام والمسلمين كمشكلة، وذلك بسيطرته على المناقشة الرئيسية للإرهاب في الثقافة السياسية لكل من أمريكا وبريطانيا.

ويتحدث الكتاب في فصله الثالث عن جذور الغضب الليبرالي، مسهباً في بيان مدى تأثر منظري الحرب على الإرهاب بمنظري الشمولية في الحرب الباردة، وتجاهلهم لخصوصية السياقات السياسية، والميل للاعتقاد بأن وجود القمع والعنف الشامل ليس سوى نتيجة لخطيئة عقائدية منفلتة، وأن هذه الخطيئة مصدرها النصوص المقدسة الإسلامية، ويجادل المؤلف أن هذا النموذج التفسيري للعنف أو ما يسمى "الإرهاب الإسلامي" يفشل في تفسير ظواهر عديدة مثل تفسير ارتفاع عدد أحداث العنف "الإرهابي" في بريطانيا بعد بداية الحرب على العراق.

ويواصل بالقول أن النصوص المقدسة مفتوحة لتأويلات مختلفة بل متناقضة أحياناً، كما أن خطاب المفكرين والعلماء الإسلاميين يتعرض لهذه التأويلات العقائدية المتنوعة، ويقدم مثالاً طريفاً في هذا السياق، **فأستاذ العلوم السياسية الأمريكي لينارد بيندر في كتابه "ليبرالية إسلامية: نقد لإيديولوجيات التنمية" الصادر عام 1988م يقدّم سيد قطب رحمه الله كمعتنق لأفكار التحرر الفردي الحديثة من السلطة التقليدية، والذاتية الدينية في**

سياق تجربة فردية لا تحتاج إلى رجال الدين التقليديين، بل صرح بالقول عن كتاب معالم على الطريق –بعد سياقه لجملة من المقتطفات منه– أنه"قد لا يتصف بالثورية العنيفة"، وأن "فكرته عن الحرية الفردية يمكن أن تتيح الظروف الاجتماعية اللازمة لظهور دولة برجوازية ليبرالية"، وبعد عشرين عاماً استشهد آخرين بالمقتطفات نفسها كدليل على شمولية الإسلام السياسي، ويفسر الكتاب هذه المفارقة بالاستناد لكون التطرف الاشتراكي لا الديني إبان الحرب الباردة هو الذي سهّل للينارد بيندر الانسياق خلف هذا التحليل الرغبوي، بينما حين تغيرت الظروف تغير التأويل.

ويبحث المؤلف في الفصل نفسه إشكالية تعريف ''التطرف'' والاعتدال، والاشتراطات الثقيلة التي يفرضها صناع خطاب الحرب على الإرهاب على المسلمين في الغرب لإثبات ''اعتدالهم''، فعليهم أن يتجاهلوا ما يحدث في فلسطين والعراق وأفغانستان، وأن يرفعوا أصواتهم بالإدانة لاستخدام العنف لتحقيق أهداف سياسية، إلا أن تكون حكوماتهم من تقوم بذلك، وتبعاً لذلك يرى المؤلف أن صعوبة العثور على مسلمين معتدلين طبقاً لهذا التعريف يبدو أمراً متوقعاً.

وفي الفصل الرابع يفتتح المؤلف بحكاية قيام طبيب نفسي بريطاني بفحص متمردي ماوماو الذين اعتقلهم الجيش البريطاني في كينيا إبان الاحتلال، وادعى الطبيب اكتشاف دليل علمي يثبت أن تمردهم لم يكن سياسياً وإنما هو مرض نفسي، وتلخص هذه الحكاية ما يريد المؤلف قوله عن ''أساطير التحول إلى التطرف'' وهو عنوان الفصل. ويؤكد المؤلف أن الأعمال البحثية التي تعد من قبل دوائر مكافحة الإرهاب الغربية تفتقر للموضوعية، وأن تحيزاتها لا تعود فقط لأسباب التمويل، أو ضغوط المؤسسات الأمنية أو غيرها، بل بسبب افتراضات أيديولوجية تحدد ما يعد مشروعاً في أسباب التحول ''للتطرف'' وما ليس بمشروع. ويحلل الأسباب الأكثر تداولاً ومشروعية في هذا الخطاب، فيذكر المنهجية الأبرز والتي تركز على تأثير الأيدلوجية الدينية، والأخرى التي تذهب بشكل أعمق، وتدخل عوامل نفسية واجتماعية، فالعنف لا ينتج عن مجرد المعتقد الديني بل بسبب أزمة هوية، أو بسبب عملية تكوين جماعة متضامنة. ونتيجة لشيوع هذه التفسيرات تعتقد مؤسسات الأمن القومي الغربية أن المراقبة المكثفة لحياة المسلمين الروحية والعقلية تساعد في إجهاض الهجمات الإرهابية المستقبلية. ثم يفيض المؤلف في ذكر أنور العولقي كنموذج على فشل هذه التفسيرات في وصف التحول للتطرف، وتجاهلها المشبوه للعوامل السياسية.

ويخصص المؤلف الفصل الخامس لاستعراض ''برنامج منع التطرف العنيف'' والذي برز في بريطانيا بداية من 2006م مع حكومة توني بلير ليكون واحداً من أعقد برامج المراقبة والضبط الاجتماعي يجرب في دولة غربية في العقود الأخيرة. كان لهذا البرنامج ميزانية ضخمة، وتنوعت نشاطاته، واستهدف في ضمن أعماله تقوية المجتمع المدني للتيار الإسلامي الرئيس في البلاد، ودعم المساجد بالمال من أجل الترميمات، ورعى عروض الفنون الإسلامية، وغير ذلك، وكان الأثر المبتغى يكمن في جذب منظمات المجتمع المدني إلى فلك الحكومة بشكل

أكبر، وبعد ذلك ازدادت الجرعة الايديولوجية في أنشطة البرنامج، كتمويل محاضرات وعروض لمشايخ لمواجهة التطرف وإدانته، وتدريب أئمة المساجد لأجل التعرف على من يحمل نزعات أو بذور للإرهاب، وتمويل توجهات بعينها داخل التيار الإسلامي، فقد تلقى مثلاً المجلس الإسلامي الصوفي SMCما لا يقل عن 203 ألف جنيه استرليني في عام 2008 و2009م لترسيخ مكانته كمنظمة قيادة مجتمعية، وسوى ذلك. ويعرج المؤلف أيضاً على مشروع آخر أنشأته الحكومة البريطانية باسم "تشانل" وهو جزء من البرنامج السابق، ويكتنف مشروع "تشانل" السرية والإبهام، وبحسب الكتاب فالمشروع يخضع حياة الافراد المسلمين للمراقبة الدقيقة، ويجمع المعلومات عنهم، بهدف رصد أية مظاهر مزعومة لإرهاصات التحول للتطرف، والتدخل "لتعديل أيدلوجية الفرد" بمساعدة المتخصصين.

ويأتي الفصل السادس كاشفاً عن أكثر زوايا صناعة الحرب على الإرهاب قسوة وإجراماً، ويحكي المؤلف في أول الفصل قصة أنطونيو مارتينيز، وهو شاب أمريكي مسلم لم يتجاوز الحادية والعشرين، وبعد كتابته لمنشورات على الفيسبوك صنفت على أنها "متطرفة" كُلّف عميل في FBIبمهمة مصادقته، وتطورت العلاقة ليطلب مارتينيز – في ظروف تحول غامضة– من العميل المتخفي مساعدته لتنفيذ هجوم إرهابي على مركز تجنيد للقوات الأمريكية في بالتيمور، وفعلاً قدم العميل له سيارة بها قنبلة وهمية، وأثناء محاولة مارتينيز التفجير، قبض عليه، وحوكم بالسجن لمدة ربع قرن. يشكك المؤلف كثيراً بنزاهة التدخل الاستخباراتي، ويرى أنه قد تم التلاعب بالضحية من قبل العميل وحثها على تنفيذ العمل، ويقول"إن قصة مارتينيز ليست غريبة بل إنها الحالة النمطية في تكتيكات "FBI، وأن زيادة أعداد المقبوض عليهم بتهم ذات صلة بالإرهاب هو في الحقيقة بسبب زيادة عدد عمليات العملاء المحرضين، وليس نتيجة زيادة مستقلة في أعداد المخططين "الإرهابيين".

ويسوق المؤلف في الفصل السابع ظروف تأييد بعض الشباب المسلمين الأمريكيين من أصل صومالي لحركة الشباب الموصوفة بالإرهاب، ويصف طريقة تعاطي الأجهزة الأمريكية مع هذه الظاهرة في سياق الحديث عن مكافحة التحول للتطرف، وعن التوسع في الرقابة والتحري، وتجاهل المبررات الموضوعية والعوامل السياسية المؤثرة في تلك الميول الشبابية.

وفي الفصل الثامن يقف المؤلف مع ظاهرة اليمين الغربي الشعبوي المتطرف وميوله العنصرية الإقصائية، ويشير لشيوع نظرية مؤامرة تطبيق الشريعة، فقد توهم كثيرون بوجود خطة سرية لفرض الشريعة الإسلامية على الولايات المتحدة، وقد ترسخ هذا الوهم مع ظهور باراك أوباما مترشحاً للرئاسة وما تداولته وسائل الإعلام عن ديانته والشكوك حولها.

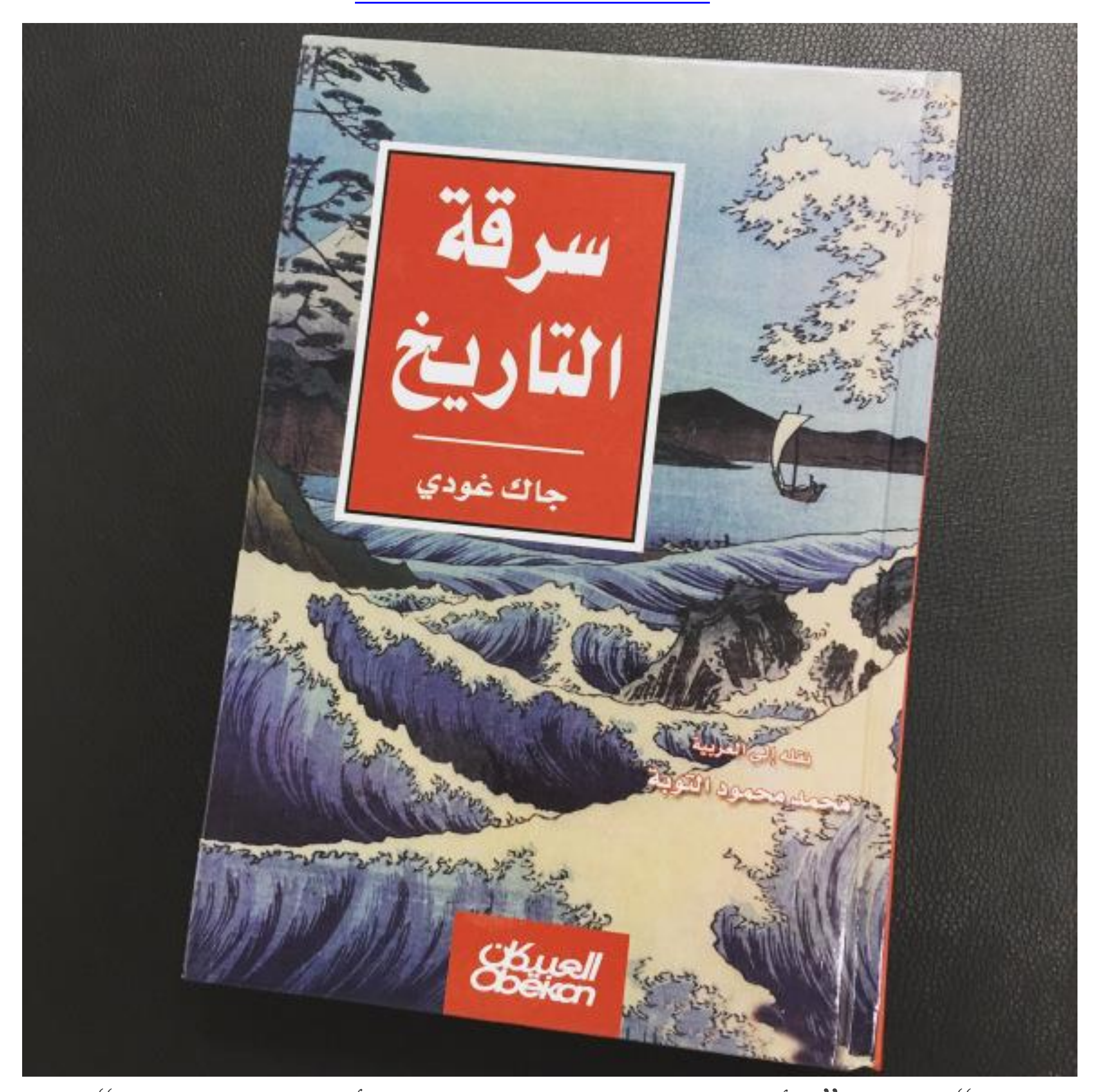
وفي الفصل الأخير يتحدث المؤلف عن بعض التحديثات الأخيرة في خطاب صناع الحرب على الإرهاب والتي خفّ معها الاتهام المباشر أو التشكيك التلقائي بالمسلم الامريكي، ويفرق المؤلف بين الشروط الاندماجية للمسلمين في الولايات المتحدة وفي المملكة المتحدة، ففي الأخيرة تبدو الشروط صارمة وصريحة، بخلاف الحال في

الولايات المتحدة، التي لها شروطها أيضاً لكن بصورة أقل وضوحاً، وإن كانت بالصرامة نفسها. ومع كل هذه التحديثات يظل الخوف الحقيقي في الولايات المتحدة ليس من التطرف الإسلامي بل من تعبير الجيل الجديد من المسلمين الأمريكيين عن أنفسهم سياسياً.

ويختم المؤلف كتابه بالأسف على ثبوت صحة تحليلاته لخطاب الحرب على الإرهاب وذلك في ظهور الموجة السياسية والإعلامية الأخيرة عن "داعش"، كما أكد بشواهد متعددة على استمرار ذات السمات الأيديولوجية التي وصفها في كتابه، وأشار لقضية محاكمة مسلم أمريكي متهم بدعم الإرهاب، والتي انتهت بحكم مخفف من القاضية الأمريكية، وأشاد بالحكم وبتحرره من الأساطير الشائعة عن "التحول للتطرف"، إلا أنه لم يرى في ذلك بصيصاً للأمل، بل ختم الكتاب بنفي احتمال تغيّر تلك الأساطير في خطاب صناع الحرب على الإرهاب، وذهب للقول بأن "ضغط آلة المراقبة الشاملة والتجريم الموجه عنصرياً والقتل دون محاكمة يزداد باستمرار".

* ملاحظة: نشر هذا العرض أولاً في مجلة البيان عدد شهر شعبان 1438.

سرقة التاريخ- جاك غودي



يقع كتاب ''سرقة التاريخ'' للأنثربولوجي الاجتماعي جاك غودي ضمن الأدبيات الحديثة التي تنتقد ''المركزية الاوروبية''، وهي أدبيات انتشرت في شتى حقول الانسانيات في أعقاب الحرب العالمية الثانية. وأضحى نقد المركزية الاوروبية مفهوماً أساسياً في دراسات ما بعد الكولونيالية، وفي النقد الاستشراقي الحديث، وفي تخصصات مقارنة عديدة.في هذا الكتاب يسعى المؤلف لنقد الرؤية الأوروبية والغربية الشائعة عن فرادة أوروبا في التاريخ، ودعواها اختراع سلسلة من المؤسسات والقيم، كالرأسمالية، والديموقراطية، والحرية، والفردية، وحتى اختراع الشعور الجديد المتمثل في الحب الرومانسي، وما إلى ذلك.

يشير في البداية **لأسباب شيوع الرؤية المركزية الأوروبية في الدراسات التاريخية والاجتماعية**، فيذكر منها:

1- أن هناك ميلاً طبيعياً للبشر عموماً يفترض مركزية صاحب الخبرة، وهكذا كانت عموم الشعوب تنظر للآخرين من مقاييسها الداخلية، وباعتبار أنها المركز، وهو هنا يدافع ويقول أن المركزية العرقية ليست اختراعاً أوروبياً خاصاً.

2- الوقوع في الفخ التاريخي، فعموم المؤرخين وعلماء الاجتماع والانثربولوجيا نظروا للماضي مع استحضار إنجازات أوروبا الحديثة في اعقاب الثورة الصناعية، وشعروا أن عليهم أن يفسروا هذه النهضة الجارفة، وأسباب اختلاف أوروبا عن بقية العالم، فوقعوا في اختزال التاريخ الماضي وتحريفه.

3- أن الحقول والمفاهيم السياسية والاجتماعية (مثل الإقطاع والرأسمالية...الخ) التي سكها المنظرون في أوروبا وشاع تداولها في الدراسات المقارنة هي بالأساس تستند لرصد التاريخ الأوروبي دون غيره، وحين ينتقل الباحثون في الدراسات المقارنة لبحث مناطق أخرى من العالم يحملون معهم تلك الحقول والمفاهيم الأوروبية بالأساس، وهكذا يصلون إلى نتائج تمركز أوروبا قي تاريخ العالم.

4- أشار أيضاً لتأثير الجهل بالآخر، فحتى عندما يهدف المؤرخ وعالم الاجتماع لتجنب المركزية العرقية يفشل في كثير من الأحوال في ذلك لمحدودية اطلاعه على تاريخ الآخرين، فيصل في النهاية إلى نتائج منحازة لهويته الأوروبية.

ينقسم الكتاب لثلاثة أقسام، الأول يتضمن نقاش ظروف تكون المركزية الأوروبية، وصدقية التصور الاوروبي للتاريخ، من مرحلته الكلاسيكية مروراً بالإقطاع ثم الرأسمالية، في مقابل استثنائية الحالية الشرقية واستبداديتها.

وفي القسم الثاني يناقش بصورة مفصلة ثلاثة أطروحات شهيرة: الأولى تعود للمؤرخ جوزيف نيدهام في دراسته حول العلم والحضارة في الصين، والثانية تعود للمؤرخ الكبير فرنان بردول في كتابه"الحضارة والراسمالية في القرون من الخامس عشر إلى الثامن غشر الميلادي" وهو أطروحة ضخمة ترجمت في أواسط التسعينات في ثلاثة أجزاء كبيرة من قبل المترجم المصري القدير مصطفى ماهر. والثالثة تعود لعالم الاجتماع الألماني نوربرت الياس في دراسته الهامة عن التمدين والحضارة في أوروبا.

ويخصص القسم الثالث لمناقشة مفاهيم محددة، المفهوم الأول دعوى الفرادة الأوروبية في اختراع المؤسسات السياسية والتعليمية والمدن. الثاني عن دعاوى حيازة أوروبا للقيم الإنسان والفردية والديموقراطية. والثالث عن دعوى اختراع أو ملكية العواطف والحب. كما يعبر غودي.

الكتاب ممتاز للمهتم، ومفيد في مجاله، أما الترجمة فلم أطمئن لها. وهو يقع في 450 صفحة تقريباً. ومتوفر بصيغة الكترونية.

أن تقرأ لوليتا في الرياض !

"الجندر أصبح يشكّل الخط الفاصل لحرب في صراعات جيوسياسية منذ الحادي عشر من سبتمبر عام 2001، ويحتل مكانة مركزية في خطاب العلاقات الدولية بخصوص الشرق الأوسط" منيرة م. شارد

الحمدلله، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد:

- **مدخل**

شهد العقد الأخير في مجال الإنتاج المعرفي الغربي عن الإسلام والشرق الأوسط تطورات عديدة، فبعد التحولات الكبرى في الحقل الاستشراقي في أعقاب الحرب العالمية الثانية، والتي أثمرت تفتتاً منهجياً في المعرفة الاستشراقية، بحيث اندرج البحث عن الإسلام في حقول الإنسانيات والاجتماعيات الأكاديمية، وبعد انتهاء مرحلة "دراسات المناطق" والتي كانت تعتمد على أنه بدلاً من اقتصار الباحثين على الحدود الضيقة لعلومهم، كلٌ من منظوره الخاص، يتم إدماج كل المهتمين بمنطقه معينة من العالم، أياً كان تخصصهم العلمي، في وحدة علمية واحدة، وكانت قد نشأت دراسات المناطق كمقر لإنتاج المعلومات الأمنية حول الدول الممتدة على محيط السوفيات، ولكن مع انهيار الاتحاد السوفياتي في 1991م انتهت دراسات المناطق كتحول استشراقي. تلا ذلك الانحسار الملحوظ في أقسام دراسات الشرق الأوسط بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، وتحولت تلك الأقسام إما إلى تعليم لغات أمنية (العربية والفارسية والاوردو) في أوساط الاستخبارات، أو أضحت أقساماً نشطة في الدراسات ما بعد الكولونيالية. وفي أعقاب 11 سبتمبر 2001م انشغلت بعض أقسام الدراسات الشرق أوسطية بمشروعات الاحتلال وشؤون الأمن القومي، وتطوير الديموقراطية في العراق.

وقد اتسم العقد الأخير بالسيولة الواسعة في مجال الإنتاج المعرفي الاستشراقي، لا سيما مع تزايد نفوذ وتأثير مراكز الفكر والأبحاث، وتنامي سطوة النقاد والخبراء (توماس فريدمان كمثال) ومراقبو الأمن القومي، وبروز ظاهرة ما يسمى بـ"الوشاة المحليين" وسأعود لها، وانتشار وكلاء الدعاية الصهيونية (آلان ديرشوتنز، ستانلي كورتز، دانييل بايبس، مارتين كارمر) والصحفيون، كما شارك في هذا المجال المعرفي بكثافة مسلمون حداثيون رُشحوا للقيام بدور لوثر إسلامي (طارق رمضان، رضا أصلان). ونجد أن صمويل هنتغتون وبرنارد لويس يمثلان نموذجاً لعملية التحول في استشراق القرن المنصرم من المستشرق المختص والمنتج للبحث والمعرفة المعمقة، إلى خبير دراسات المناطق بميوله السياسية الواضحة، إلى الداعية والواعظ الصحفي والخبير النشط.

كما يشار أيضاً لتزايد تدخل السياسة في العمل الأكاديمي عبر خصخصة إنتاج المعرفة، على منوال خصخصة بعض أنشطة الجيش حتى التعذيب؛ فقد أوكلت العسكرية الأمريكية لإحدى شركات العلاقات العامة في واشنطن تأليف سلسة من المقالات الداعمة للاحتلال الأمريكي، وترجمتها إلى العربية لتنشر في صحف عراقية، وتمثل دراسات سيد ولي رضا نصر، وراي تقيّة، وعباس ميلاني المعدة في مراكز أبحاث أو معاهد عسكرية نماذج مصغرة لعمل تلك المقالات كما يقول الناقد والأكاديمي حميد دباشي.

وتستدمج كل هذه المعرفة المنتجة عبر هذا الخليط (مراكز أبحاث، صحافة، ناشطون هواة، متعصبون عرقيون، سياسيون وأمنيون...الخ) عن الشرق الأوسط والإسلام ويتم تدويرها في فضاء الإعلام الجماهيري، بفضل التطورات الضخمة في نظم الاتصال، ولا تستأثر لا الجامعات ولا مراكز الأبحاث بالمعرفة بل تذر كل هذه المعارف المقولبة في الفضاء الاجتماعي. ويرى دباشي في ورقة نشرها عام 2007م بعنوان "حالة دراسات الشرق الأوسط: إنتاج المعرفة في عصر الإمبراطورية" موت الباحث في حقل استشراق ما بعد الحرب الثانية كمؤلف مبدع ومستقل ضمن منظومة معرفية محددة، ونشوء ظواهر معقدة ومتذررة عبر أقسام الجامعات، والكليات العسكرية، والمراكز المسيسة، والصحافة المنحازة، والبرامج التلفيزيونية، والسياسية المضللة، لا تستند لبنية معرفية أو نمطية، وتسهم في البناء الاجتماعي للواقع.

- **الغرائبية الاستشراقية**

أحد أبرز سمات القراءات الغربية والحداثية لواقع الحياة الاجتماعية في البلاد الإسلامية هو إضفاء الطابع الغرائبي على حياة المسلمين ومعيشة المسلمات، كما تشير لذلك نورة فرج في بحثها "ارتباكات الهوية"، الغرائبية تعني تصنيع تمثيلات ونقل صور وتوكيد تفسيرات وشرح تعبيرات تؤكد للقارئ والمتابع الغربي عمق الاختلاف والغموض في الناحية الشرقية من العالم، الاختلاف في العادات والتقاليد، والأديان، والأفكار، والأساطير والخرافات. وهي غرائبية تبلورت في مدى تاريخي طويل، وتأثرت بعوامل الصراع الدامي بين الشرق والغرب، و لا تخلو من ميول تشويقية أي تهدف لتشويق المتابع وتسويق المنتج، وتدفعها لذلك نزعات سياسية تحقيرية في كثير من الأحيان.

وتتشكل هذه الغرائبية عبر تنويعات ثلاث: الأولى الغرائبية الغيبية، وذلك بتقديم الحياة الإسلامية باعتبارها غير منتمية للحداثة العقلانية، والاهتمام بكشف عقائدها الأسطورية، وتقاليدها الخرافية، ونزعاتها الصوفية الغنوصية. الثانية: الغرائبية الدموية، بالتركيز على العنف "الإسلامي"، والتوحش الداعشي باعتبارها تجليات طبيعية لثقافة بربرية مهزومة. التنويعة الثالثة: الغرائبية الجنسانية، والجنسانية تعني الهوية الجندرية الاجتماعية، أي الواقع الاجتماعي للذكر والأنثى، ويعبر عن الجنسانية في المجتمع عبر الأفكار، والخيالات، والرغبات، والمعتقدات، والمواقف، والقيم،

والممارسات، والأدوار والعلاقات. وتتمحور القراءات الغربية والحداثية في هذا السياق حول جنسانية العرب، وموقع الأنثى في الإسلام، وفي الواقع الشرقي عموماً.
وهذه الغرائبية الجنسانية لها تاريخ عميق الجذور، ولا تخلو من خيالات أسطورية فادحة، ففي عام 1955م صدر كتاب ''النموذج الشرقي'' وهو يتضمن مجموعة من الصور العارية لنساء آسيويات وأفريقيات قام بتصويرها المؤلف جين إفرارد، وتعلق زوجة المؤلف في الكتاب بالقول أنه رغم الشائعات عن المرأة الشرقية فقد ثبت أنه ليس هناك اختلاف في أساس البنية الجسدية بين المرأة الشرقية والمرأة الغربية!

ومن الطريف أيضاً أنه في يوليو 2011م نشرت مجلة التايم مقالاً بعنوان''رومانسية على شارع التحلية''، وهو يعود لإيرين بيكر، تحكي فيه تجربتها الشخصية وتحقيقها الصحفي عن المواعدات بين الجنسين في الرياض، وعن شاب أعطاها رقمه، تقول بيكر في التقرير:''**والمفارقة** أنه حتى هنا في السعودية تطبق البنات القواعد العالمية للمغازلة حيث قالت مها عن الشاب الذي أعطاها رقمه:''تركته ينتظر لمدة أسبوع ثم اتصلت به، حتى لا يظن أنني فريسة سهلة''. وتلاحظ هنا أن ادعاءها المفارقة والاندهاش من هذا السلوك العادي والمتوقع قادم من مخيلة استشراقية تعتقد بوجود اختلافات جوهرية بين السعوديات/العربيات وبقية نساء العالم. و الأفدح من ذلك أنها تنقل عن شيخ اسمه عبدالله القول:''إن أثمن شيء هو عذرية الفتاة وإذا كان لديها صديقاتها الإناث فلا بأس لأنه أمر مؤقت!''، وهنا أيضاً تلمس بقايا الرؤية الاستشراقية، والتي كان من المتداول فيها نقل صور ''الحريم'' الممتلئ بالنساء في أوضاع جنسية سحاقية، إن لم أكن بالغت في التأويل.
وهذه التنويعة الثالثة '' الغرائبية الجنسانية'' هي ما سأنشغل به في هذه الورقة، سأعرض أولاً لإلماحة تاريخية حول نشوء وتبلور هذه الغرائبية في المخيلة الغربية. وثانياً أنتقل لإثبات وهم القطيعة في الصورة الاستشراقية عن العرب والمسلمين، عبر إبراز نماذج في السينما والرواية، وثالثاً أعرض لبعض التفسيرات المساعدة في فهم أسباب استمرارية الصورة المسيئة للعرب والمسلمين والمرتكزة على تنميط جنساني مقولب.

- **إلماحة تاريخية**

تنامت الغرائبية الاستشراقية في أعمال عدد من الفنانين، في أوائل القرن الثامن عشر الميلادي ورحّالة تلك الحقبة، فكانت الصور التي استدعاها الكتّاب والمصورون المتأثرون بهذا الاستشراق الثقافي شهوانية ومثيرة، تعتمد على التصوير الأوروبي القديم حول ''حريم'' القصر العثماني ونظام تعدد الزوجات، وقد توفر في أوروبا أدب شعبي ضخم عن الشرق، ففي عام 1704م/1116هـ ظهرت في فرنسا ترجمة لكتاب «ألف ليلة وليلة» بترجمة وتقديم أنطوان غالان، وبعدها بعشر سنوات ظهرت الترجمة الإنجليزية للكتاب، ومع العام 1979م كانت حكايات (ألف ليلة وليلة) قد ترجمت إلى عدد كبير من اللغات يفوق أي كتاب آخر عدا الإنجيل. ويعلّق الأكاديمي البريطاني نورمان دانييل ت1992م في كتابه »الإسلام والغرب، صناعة صورة «على ذلك مبيناً تأثيرات انتشار

هذا الكتاب:"*لقد لاقت نجاحاً فورياً، واستمرت إعادة ترجمتها، وإعادة طبعها لقرنين أو أكثر، وكان أثرها قوياً ومستمراً، وقد لقيت القصص الإعجاب بسبب العنصر السحري الغالب على المجموعة، ولأنها تنقل صور الأساليب الشرقية، وقد ظل هذا العمل الغرائبي إلى أقصى درجة في أذهان كل الزوار الأوروبيين تقريباً للعالم الإسلامي، منذ ذلك الحين وحتى الآن.*"

لقد ظهر الشرق في الخطاب الاستشراقي أرضاً خصبة مملوءة بالنساء والمتع الخيالية، "الكثرة من كتب الرحلات التي انهمرت من المطابع ***في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين*** مما خلّفه كتّاب مغمورون تعوزهم الشهرة... والحال أنّ عدداً هائلاً من الكتب عن الشرق الأوسط وشمال أفريقيا قد وجد طريقه إلى النشر لدرجة أن كثيرا من المؤلفين كانوا يستهلون كتبهم بمسوغات تبرر إصدارها، إذ كان ثمة قدر كبير من التكرار والانتحال في هذه الكتب. ***أما الناشرون فكانوا يلجأون في بعض الأحيان إلى تضمين كتبهم رسومًا مثيرة للنساء بغية الترويج لها***!" كما تشير جودي مابرو.

وسيميائياً ظهرت المرأة المسلمة باعتبارها سراً محجوباً، وظاهرة غامضة، فالحجاب كان يثير الكثير من الخيالات في المخيلة الغربية، ترصد ذلك الباحثة النسوية التركية ييغنوغلو بالقول:"شخصية المرأة الشرقية المحجبة تمتلك مكانة مميزة في النصوص الاستشراقية لا باعتبارها ترمز إلى المراة بوصفها غامضة وغرائبية بل ترمز إلى الشرق بوصفه مؤنثاً، محجباً على الدوام، ومغوياً وخطيراً". ولم تكن المرأة هامشية في النص الاستشراقي، سواء في تدوين الرحلات فـ"***الشرق هو نساؤه في نظر الكثيرين من الرحالة الغربيين"كما يعبّر*** ماري هاربر، أو في الرسومات المبكرة، أو في البحث المعاصر، ***وهو ما يلخصه*** نورمان دانييل "***ما من موضوع مرتبط بالإسلام اعتبره الأوروبيون أكثر أهمية من حالة المرأة المسلمة***". ويصعّد باحثون الاختلاف في تمثل المحافظة الأخلاقية أو الحجاب أو القوانين المتصلة بالزواج والأسرة بين الشرق والغرب إلى جعله خلافاً "حضارياً"، وهذا ما يقرره برنارد لويس في كتابه الشهير " أين الخطأ؟"الذي نشره في أعقاب 11 سبتمبر، حين يقول:"وضع النساء قد يكون أكثر الاختلافات عمقاً بين الحضارتين".

وفي كتابه المهم (الحريم الكولونيالي) تناول الكاتب والشاعر الجزائري مالك علولا ت2005م "البطاقات البريدية الحريمية" والتي تتضمن صوراً لنساء مغاربيات نصف عاريات أو عاريات تماماً من تلك التي أغرق بها السوق الأوروبية في فترة ما بين 1900 و 1930 مصورون فوتوغرافيون من أمثال السويسري جون غايزر. الكتاب يتضمن تعليقات مالك عالولا ونقده لمحتوى الصور، خاصة الصور التي تصور مشاهد فاضحة "لشبق النساء الجزائريات". وطبقاً لما ذكره عالولا فهذه الصور هي من إنتاج المستعمر الفرنسي في استديوهات خاصة وهي تصور عالماً نسوياً غير موجود، وتعكس "رغبة في امتلاك الأرض الجزائرية ، فبرك المستعمر الفرنسي صوراً لنسائها ، مستخدماً الجنس كبديل للتوسع باغتصاب وتشويه الثقافة". الكتاب يوضح المزاعم التي سعى هؤلاء المصورون المغرضون لتأكيدها عن الخلفية الغريبة المتأخرة والعادات الغريبة الجزائرية ، كما تظهر الصور محاولات تلصص الفرنسيين على النساء الجزائريات.

تمثل الصور التي تظهر العربيات عرايا جزئياً أو كلياً، أو خلف قضبان (في إشارة للخضوع والتعرض للقمع)، أو مجتمعات في ''حريم'' مثالاً فاقعاً للتصورات عن شبق الشرق ونسائه وغرائبيته، كما تؤكد الولع الامبريالي المستمر بانتهاك جنسانية الآخر.

ـ وهم القطيعة

برغم التحولات الكثيفة في الحقل الاستشراقي، لاسيما مع التدشين الثوري لنص ادوارد سعيد في نقد ''الاستشراق''، وشيوع أدبيات المراجعات النقدية للنصوص الاستشراقية، ودراسات ما بعد الكولونيالية ودراسات التابع، والتعددية الثقافية، والنقد النسوي للتمثيلات الكولونيالية، ودخول الباحثين الشرقيين والعرب والمسلمين في الأكاديميات الغربية، إلا أن الكلشيهات الاستشراقية لا تزال مؤثرة بصورة كبيرة، وهذا ما دعا أستاذة الأنثربولوجيا والدراسات النسوية ودراسات الجندر بجامعة كولومبيا ليلى أبو لغد للاعتراف: '***لقد أصبحت الدراسات عن نساء الشرق الأوسط أحد المناطق الأكثر إثارة فكرياً، ومع ذلك ما زال هناك شعور بأن ما يريده الناس فيما يتعلق بنساء الشرق الأوسط هو إلقاء نظرة على الحياة الخفية خلف الحجاب!***''، وتؤكد الأكاديمية البريطانية منيرة شارد بعد استعراض مسهب لحقول الإنتاج الاستشراقي في العقد الأخير حول المرأة في الشرق الأوسط وتقول: ''***لايزال الباحثون في مجال الجندر في الشرق الأوسط يدورون في دائرة خطاب الاستشراق، ولايزال يتوجب عليهم أن يجدوا مخرجاً لينتقلوا إلى ما هو أبعد من ذلك.***''

- **تجليات معاصرة**

يمكن استكشاف وتأكيد استمرارية الصورة الذهنية وأنماط التعاطي الغربي مع المحجبات ونساء الشرق الأوسط عموماً عبر طرائق كثيرة، ولكني هنا سأشير بصورة مقتضبة لحقلي السينما والرواية، وقد تعمدت تجافي استعراض أو مناقشة الأطروحات الأكاديمية أو الصحفية في هذا الصدد، لأن السينما والرواية تلقى رواجاً شعبياً كبيراً، وهي من جهة ثانية تقدم للباحث صورة أكثر دقة لأنماط التخيلات و التمثيلات الذهنية للشارع العام الغربي الذي لا يبالي كثيراً بتحرزات الأكاديميين، وتحذلق المثقفين، وأيضاً لتداخل هذين الحقلين بالاقتصاد والسياسة، فالبحث عن الربح يعني ضرورة مراعاة مزاج الزبون وتوقعات المشتري.

1- المرأة العربية في السينما:

قدّم جاك شاهين دراسة مطولة بعنوان ''الصورة الشريرة للعرب في السينما الأمريكية''، وقد ترجمت في جزأين كبيرين، وفحص فيها طوال عقدين قرابة 900 فيلم روائي طويل ظهرت فيها شخصيات عربية أساسية أو هامشية، وكانت النتائج مروعة. ففي الفترة 1980-2001م عرضت هوليوود **120 فيلماً** مسيئاً للعرب، ويرصد الكتاب تحولات تمثيل عرض ''الشيوخ'' العرب، والانتقال من حكايات الحريم والرومانسيات العربية التي تستلهم من أجواء ''ألف ليلة وليلة''، وصولاً إلى العرب بوصفهم يمثلون الكروش والعروش النفطية. ومن

الموضوعات الشائعة في هوليود تمثيل العرب وهم يسعون لاغتصاب الشقراوات، وهذا الخيال الذي يربط بين عنف وشبق العرب لاقتناص حسناوات الغرب يشيع في المخيلة الأوروبية، ففي 2016م ومع تزايد موجات العنصرية ضد اللاجئين نشرت مجلة بولندية على غلافها صورة لفتاة شقراء وهي تتعرض للتحرش والهجوم من قبل عدة أشخاص لا تظهر الصورة إلا أيديهم ''السمراء''، وقد كتب بالبنط العريض على الغلاف ''الإغتصاب الإسلامي لأوروبا''. ومنذ منتصف السبعينات قدمت هوليود البطلات الغربيات وهن يدرأن خطر شيوخ الصحراء النهمين للجنس، وفي عشرات السيناريوهات يظهر ''الشيخ'' أو الحاكم العربي وإلى جواره صبايا من ''الحريم''.

وفي أكثر من **50 فيلماً** تظهر العربيات وهن يتعرضن للإهانة أو الانتهاك الجنسي، ومن الثيمات المتكررة في عرض المرأة العربية كما يرصد شاهين:

1- العربيات راقصات يكشفن عن صدورهن، ويطللن من وراء الحجاب الشفاف، أو يقبعن في الحريم بالقصر.

2- العربيات يحملن فوق رؤوسهن الاثقال، وبعضهن بدينات جداً.

3- وفي بعض الأفلام الحديثة يظهرن مثل كتلة السواد يسرن خلف أزواجهن الذين يظهرون شعورهم دون حلاقة.

ويلاحظ جاك شاهين تأثير الأجهزة الأمنية والاستخباراتية الأمريكية في تكريس صورة محددة عن العرب تخدم الاحتلال، ومشاريع التوسع الإمبريالية الأمريكية، ففي 14 فيلماً يظهر فيها الأمريكان وهم يقتلون العرب، ويتضمن الفيلم شكر لوزارة الدفاع وقوات المارينز لما قدمته من دعم وتسهيلات وربما معدات وأجهزة.

وتجدر الإشارة أيضاً هنا إلى فيلم وجدة 2012م، وهو أول فيلم سعودي يترشح للأوسكار، بإنتاج سعودي-ألماني بتكلفة 4 ملايين دولار، وهو يناقش في سرديته الأساسية قمع النساء في المجتمع السعودي. وفي الملصق الدعائي لنسخة الفيلم في السينما الإيطالية، تظهر العديد من النساء المنقبات وهن يراقبن امرأة منقبة أيضاً لكن بزي مختلف اللون تركب دراجة هوائية. وأيضاً فيلم رجم ثريا 2008م والذي يحكي رجم متهمة بالزنا، بصورة درامية مؤثرة، وهو يندرج ضمن الأدبيات الاستشراقية التاريخية في تصوير المآسي التي تتعرض لها نساء الشرق، وقسوة القوانين الإسلامية تجاهها بزعمهم. ويذكر الفيلم بفيلم وثائقي بريطاني شهير أثار ضجة عالمية (موت أميرة) في عام 1980م، يحكي قصة أميرة سعودية قيل أنها أعدمت بعد اعترافها بالزنا على إثر علاقة عاطفية.

2- المرأة العربية في الرواية:

لا يمكن حصر الروايات التي تناولت نساء الشرق الأوسط، وأقصد بالرواية ما هو أوسع من المفهوم الأدبي المتدول، بل السرديات الروائية، بما فيها الرواية الفنية المعهودة والسير الذاتية، لأنه كثيراً ما تختلط هذه بتلك، وهنا أشير لبعضها لا سيما روايات ما بعد 11 سبتمبر:

* الأميرة : قصة حياة حقيقية من وراء الحجاب في السعودية لجين ساسون، نشرت عام 1993م، وحققت أعلى المبيعات في العالم: وهي قصة مدعاة لأميرة مطلقة تحكي معاناتها كأنثى وتتحدث عن قمع المرأة في جدة إبان السبعينات.

* بائع الكتب في كابول: كتبته المراسلة الحربية آن سيرستاد، ونشر عام 2003م: وتتحدث عن قمع النساء في ظل حكم طالبان.

* أن تقرأ لوليتا في طهران: رواية آذار نفيسي. نشرت عام 2003م: وهي تحكي عن أستاذة الأدب الانجليزي في جامعة إيرانية، تعلمت في الغرب، وعادت لتجد نفسها مثقلة بالقيود في ظل الجمهورية الإسلامية، فتضطر للاستقالة من عملها، وتجمع سبعاً من النساء ليقرأن عدة أعمال رائعة من الأدب الغربي، وهي تربط الشخصيات والأحداث في الروايات بالصعوبات التي يواجهنها في حياتهن اليومية. ويلاحظ حميد دباشي على الرواية:

1- الإيحاء الجنسي الفاضح في العنوان، فلوليتا رواية شهيرة لفلاديمير نابوكوف تحكى قصة رجل كبير في السن عاشق جنسياً لفتاة صغيرة، كما أن العنوان يوحي بشيطنة الثقافة المقاومة للأدب غير الأخلاقي، مع أن رواية لوليتا نفسها، منعت في منتصف الخمسينات في فرنسا، وكما منع الفيلم المأخوذ عنها، وصودرت في بريطانيا.

2- على غلاف الرواية تظهر فتاتين تقرآن ما يفترض أنه رواية لوليتا الإباحية، وصورة الفتاتين تستلهم الخيالات الاستشراقية عن جنسانية الشرق، وزواج الأطفال واشتهاؤهم كمسلّمة شرقية...الخ. والمفارقة -كما يقول دباشي- أن الصورة أساساً منتزعة من صحيفة محلية إيرانية لطالبتين تقرآن نتائج الانتخابات الإيرانية!

3- احتقار الأنماط الثقافية المحلية المناهضة للغطرسة الامبريالية، حيث توصل رسالة عن جهل الإيرانيين وأن لابد لهم من صقل تعبيراتهم عبر استلهام نفائس الأدب الغربي. في كتابها "أقنعة الغازي : الدراسة الأدبية والحكم البريطاني في الهند" 1989م حللت غودي فيسواناثان تأثيرات دراسة الأدب الانجليزي وكيف أصبح أحد الاستراتيجيات الفعالة في السيطرة الكولونيالية. وتأتي رواية نفيسي "***كحالة معاصرة ومقنعة لوضع الأدب الانجليزي كأداة لتصنيع الموافقة الثقافية العابر للحدود إلى الهيمنة الأوروأمريكية***."

* قلب المملكة : حياتي في السعودية كارمن بن لادن. نشر عام 2005م: كارمن ديفون التقت بـ(يسلم بن لادن) في سويسرا في صيف العام 1973م وتزوجها، ثم طلقها لاحقاً بعد خلاف طويل، وتتحدث كما هو متوقع في كتابها عن قمع النساء السعوديات، مستغلة علاقتها السابقة بأحد أفراد عائلة ابن لادن الذي ذاع صيتها بعد أحداث 11 سبتمر، وأضحت الكتابة عن هذه العائلة مجال واسع للاسترزاق. وكتبت المؤلفة نفسها في 2004م كتاباً نشر بالفرنسية بعنوان معبّر ''الحجاب الممزق'' لا أدري هل هو هذا أو غيره.

* بنات الرياض : رجاء الصانع: ترجمت في الولايات المتحدة 2007م. ثم في بريطانيا في 2008م، ثم ترجمت لأكثر من عشرين لغة، وحققت مبيعات كبيرة في إيطاليا وألمانيا، وأخيراً ترجمت إلى العبرية في 2013م: وهي تحكي قصة حياة مجموعة فتيات في الرياض. وفي إبريل 2008م حظي معرض الكتاب بلندن بدعاية غير معهودة، نظراً لتركيزه على الأدب العربي، وقد دعيت رجاء الصانع كاتبة ''بنات الرياض'' للتحدث في ندوات المعرض. لم تكتب الصانع روايتها لغير مجتمعها القريب، وكانت ترسلها لصديقاتها لأغراض أدبية في أحسن الأحوال، لكن بعد نشرها واشتهارها، ثم ترجمتها أعادت المؤلفة إنتاج النص كمخبرة محلية، وكتبت في مقدمة النسخة الإنجليزية تقول:''شعرت أن من واجبي أن أكشف وجهاً آخر من الحياة السعودية إلى العالم الغربي'' وهذه مفارقة فجّة للحقيقة، ولكنها تتناسب مع طبيعة المتلقي، والمزاج الثقافي الغربي، وللأغراض الدعائية. وهذه بعض الملاحظات عن النسخة البريطانية للرواية:

1. يحمل الغلاف الخلفي عبارة ''الجنس والمدينة''، وفي النسخة العبرية على الغلاف ''وراء الحجاب، جنس، ومدينة كبيرة''. وفي حساب إسرائيل العربي في تويتر يضع الحساب خبراً عن ترجمة الرواية وعنوانه:''التعرف على المجتمعات العربية''. يعلّق أحد الصحفيين على عبارة ''الجنس والمدينة''بأنه يذكر بالمسلسل الأمريكي الجنس والمدينة، ويصف الكتاب بالقول:''يقدم صورة عاهرة عن حياة وغراميات أربع بنات في العشرينات من الطبقة الراقية في الرياض''.
2. يتضمن الغلاف مقتطفات عن مجلات (والدعاية هنا تكشف لنا بوضوح عن المخيال المؤثر في جذب القارئ العام والمختص وطرق توليد الإثارة التسويقية):

- ''دراسة كاشفة لواحد من المجتمعات الأكثر سرية في العالم'' فاينانشل تايمز.
- ''يفجر بشجاعة اهتمامات الحياة الغربية في واحدة من أكثر المجتمعات الإسلامية قمعاً'' مترو البريطانية.
- ''سيخبركم الكتاب أكثر من أية مكتبة مليئة بالكتب عن واحد من**أغرب** المجتمعات وأكثرها انغلاقاً في العالم'' نيو ستايتمان البريطانية.

وفي الغلاف الخارجي أيضاً: (''بنات الرياض'' مقيدات بالتقاليد الثقافية الشديدة، يخرجن في مواعيد غرامية... *ولكن هل يمكنك أن تكوني فتاة من القرن الحادي والعشرين وأن تكوني فتاة سعودية في الوقت نفسه؟*)

* جوهرة المدينة : رواية عن عائشة رضي الله عنها. شيري جونز. نشر عام 2008م: تتضمن إساءات متعددة ولغة جنسية منحطة عن عائشة رضي الله عنها، وتتحدث عن ''حريم'' النبي ﷺ.

* نتائج الحب : رواية لسليمان الدنيا. نشرت عام 2009م: وهي تحكي عن قصة حب مثيرة تدور أحداثها في جدة. ومن الجدير بالذكر أن دار راندوم هاوس –وهي دار نشر بريطانية شهيرة– أقامت عام 2009م موقعاً إلكترونياً لتشجيع مجموعات القراءة الالكترونية وكان أول العناوين الموصى بها في الموقع الجديد هو نتائج الحب لسليمان الدنيا!

* أنا ملالا: لملالا يسوفزي، نشرت في 2013م، تحكي قصتها عن مطالبتها بحق التعليم، وعن قمع طالبان للنساء ووحشيتهم. لاقت رواجاً وحصلت مؤلفتها على جائزة نوبل للسلام في 2014م.

ـ المخبرون المحليون والمخبرات

أول من استخدم المفهوم هو آدم شاتز في مقالة له نشرها في 2003م عن فؤاد عجمي، وسكّ مصطلح '' مزود المعلومات المحلي''، وهو يعني أساساً العرب والشرقيون عموماً الذي يقدمون المعرفة عن بلدانهم للغربي المحتل، وقد طوّر المصطلح البرفيسور حميد دباشي في كتابه ''بشرة سمراء أقنعة بيضاء'' ليكون ''المخبر المحلي''، وشحنه بدلالات الخيانة الأخلاقية. وقد تميّز الاستشراق –كما أشرت سابقاً– في العقود الأخيرة بمشاركة شخصيات من أفراد المجتمعات الخاضعة للدراسة والاحتلال الغربي، يقول فاضل الربيعي:''*إن أكثر ما يميز الاستشراق الجديد هو أنه لم يعد يقتصر على الدارسين الغربيين وحسب؛ وإنما يستعين بجيش من الدارسين والمحللين العرب والمسلمين تكاد تقتصر مهمتهم الكبرى على دعم التصورات المنتجة عن الإسلام والعرب، من خلال عرض المجتمع العربي كموضوع دراسي وتشريحي قابل للمعاينة من جانب اختصاصيين آخرين، بوصفه مجتمعاً شاذاً وغرائبياً*''.

وناقش الأنثربولوجي طلال أسد هذه الظاهرة في مقالة رائدة:''الأنتربولوجيا والهجوم الكولونيالي المضاد''1973م، وأكد أن هذا المجال المعرفي ينبغي أن ينقل ''من تاريخ الأنثروبولوجيا الكولونيالية إلى أنثروبولوجيا الهيمنة الغربية''. وعند استعراض قائمة المخبرين المحليين والمخبرات، سنجد القائمة طويلة وتتزايد، فمن هذه الشخصيات: الإيرانية آذر نفيسي، والباكستاني ابن وراق، والسحاقية إرشاد منجي كما ظهر في كتابها ''مشكلة الإسلام''، والهندي سلمان رشدي، والصومالية المرتدة آيان حرسي علي في كتابها ''الكافرة'' و''العذراء في القفص''، والتي أدرجتها التايمز بين الشخصيات المئة الأكثر تأثيراً عام 2005، والسورية وفاء سلطان والتي أدرجتها التايمز بين

الشخصيات المئة الأكثر تأثيراً عام 2006، واللبنانية بريجيت جبرييل، وغيرهم. ومن النماذج لأعمال بحثية لمخبرين محليين:

1- ''النساء العراقيات- قصص لم تحك من عام 1948م إلى الوقت الحاضر'' لناجية العلي نشر عام 2007م، وهي ''مخبرة محلية'' تشارك في الوضع الكولونيالي المعقد لمجالها التخصصي، وتحول أعضاء أسرتها القريبين وأصدقائها ومعارفها إلى أشياء مثيرة للفضول الأنثربولوجي، كما يعبر دباشي.

2- ''انتفاضات عاطفية-ثورة إيران الجنسية'' لبارديس مهدفي، نشر في 2008م، وهي هنا تحوّل بني جنسها إلى أشياء جنسية.

ـ أسباب شيوع التمثيلات الاستشراقية حيال ''جنسانية الشرق'' واستمرارها

وهنا نصل لمحور أساسي في هذه الورقة، فتكاثر هذه التمثيلات وانتشارها حتى في ظل التطور الضخم لوسائل الاتصال يثير الكثير من الأسئلة. أحاول في ما يأتي تقديم التفسيرات الموضوعية الممكنة لهذه الظاهرة:

1- الشرق كمجال أدبي وخيالي للتعبير عن الرغبات المنفلتة:

يتوسل العديد من الكتاب الخياليين والشعراء مفهوم ''الحريم'' الشرقي على سبيل التعبير عن فنتازياتهم وإسقاطاتهم الشخصية ورغباتهم المنفلتة اللاتقليدية. في مناسبات عدة، يتوجه العقل الرومانسي الغربي إلى الشرق بحثاً عن الإشباع الجسدي والخيالي الحسي الذي تخفق بريطانيا الفيكتورية أو أمريكا البيوريتانية في إتاحته وتوفيره لهم . كما تعبر آن ماكلينتوك: أضحت الأماكن البعيدة''مدارات إباحية للخيال الأوروبي تسقط عليه أوروبا رغباتها الجنسية الممنوعة ومخاوفها''. وهذا تفسير يناسب حقبة تاريخية متقدمة في القرن السابع والثامن عشر، وقد ضعفت شرعيته الأدبية بفضل انتشار التحلل والثورة الجنسية منذ أوائل الستينات كما سأشير قريباً.

-2تثبيت الهوية الغربية (ابتكار الآخر):

يتطلب تكوين الهوية الذاتية للفرد في خياله وثقافته وتصوراته إيجاد متقابلات وذوات وموضوعات تتسم بالآخرية والمغايرة تمكنه من تنظيم موقفه من الوجود والعالم والناس، ربما كان ذلك يعود لأسباب فطرية أو أسس نفسية، ولذلك فعموم الأفراد يحمل هذه التقابلات كأسس نظرية راسخة، وتتدخل عوامل كثيرة في تكوين هذه الهوية. تقع الذات في أوهام متنوعة حين ترسم تصوراتها عن الآخرين، كما تضطر أحياناً للابتكار لأغراض الفضول، أو لإشباع الرغبات الأدبية أو حتى الميول المرَضيّة. ويمكن للمتابع أن يلاحظ كمية التشوهات التصورية في المخيال الشعبي عن الآخر الذي ننخرط ضده في عداء سياسي، أو عقائدي، أو غير ذلك. ونجد حكاية تصور مثالاً مفيداً لفهم آليات تكوين الهوية الذاتية/الغيرية، ففي أوائل القرن العشرين أرسل مصور صحفي في تركيا إلى صحيفة لندنية صورة بيت تركي بناء على طلب الصحيفة، وكان البيت البرجوازي يبدو في مظهره وأثاثه مثل البيوت

الغربية، فأعيدت الصورة إلى صاحبها مع التعليق التالي ''الجمهور البريطاني لن يقبل هذه الصورة لحريم تركي''، فالصحيفة تحافظ هنا لأغراض اجتماعية على الصيغة المعتمدة شعبياً للهوية التركية/الإسلامية، والتي ترتكز على فكرة ''الحريم''.

ولم يكن يهدف كثير من التمثيلات الغربية لنساء الشرق بالذات لأكثر من تثبيت الهوية الذاتية الغربية، وإلا فالواقع متشابه في كثير من الأحوال. تقول جودي مابرو في مقدمة كتابها ''تصورات الرحالة الغربيين عن النساء في الشرق الأوسط'' الصادر عام 1999م: ''إنّ حياة النساء في الشرق لم تكن كما وصفوا، وحياة المرأة الأوروبية ظلت مكبّلة بأشد القيود حتى نهاية القرن، لذا فإن الوضع في الطرفين لم يكن مختلفاً كثيراً كما يحلو لكثيرين أن يؤكدوا. فالنساء الفقيرات في كلا المجتمعين كن يعانين من العمل المضنى سواء داخل البيت أم خارجه، وحقيقة ارتداء المرأة الشرقية الحجاب ما كانت لتجعلها أشد معاناة وشقاء بالضرورة. والحال أن النساء لم يكن ضحايا مستكينة وسلبية في واحد من هذين المجتمعين أكثر منهن في المجتمع الآخر''، فمع نزعتها النسوية الواضحة في هذا النص، إلا أنها تعتقد مصيبة أن الغرائبية الشرقية كان مخترعة في كثير من الأحيان، والسبب يعود لطبيعة الآليات الداخلية لتكوين الهوية وسياساتها. ويمكن أن نلاحظ بعض الآليات في هذه المظاهر:

أ. تأكيد تفوق المرأة الغربية كذات مستقلة أمام الشرقية وأمام الرجل الغربي:

تؤكد الأكاديمية كريستينا فون براون وبيتينا ماثيس في مقالة هامة على أن كتب الرحلة التي ألفتها النساء في القرن التاسع عشر متأثرة بقوة من وضع المرأة آنذاك، ''ففي الوقت الذي يعرضن فيه للمرأة الأجنبية كامرأة مقموعة، فإنهن يؤكدن بشكل مضمر تفوق وضعيتهن كنساء. وهكذا فإن وصف المرأة الشرقية يأتي فقط لتأكيد إيجابية مكانة المرأة الغربية. وبلغة أخرى حين تنظر إلى ما يحدث من وراء الحجاب، وتتعرف هناك على السلطة الأبوية، فإنها بذلك لا تؤكد فقط تفوقها الثقافي على المرأة الشرقية، بل تؤكد نفسها كذات إزاء الرجل الغربي''، وهذا تفسير نسوي للظاهرة، قد لا نسلم به، ولكنه يضيء زاوية جديدة للفهم.

ب. اختلاق المفارقة لترسيخ نمط الحياة العائلية البرجوازية الغربية:

فالأيديولوجية البرجوازية الشائعة في القرون الوسطى كانت قائمة على معارضة بين عالمين، عالم عمل الرجال العام المغترب وعالم عمل النساء الخاص غير المغترب والمرتبط برعاية الأطفال والتضحية، كما كانت البنية الاجتماعية الأوربية برمتها معتمدة على تعزيز مُثُل الزواج الأحادي وصورة النساء بوصفهن كائنات مكرسات للتربية ورعاية المنزل. ''ولذا –تقول جودي مابرو– فقد كان من شأن تصوير نساء الحريم كأنهن نساء عاديات يعتنين بأطفالهن ويرعين منازلهن كما تفعل النساء في أوروبا أن يقوض كل دعائم الحياة العائلية الغربية. وذلك في قرن من التغير

المتلاحق، حيث كان من الضروري أن يتم الحفاظ على هذين العالمين المنفصلين، اللذين كانا عرضة لتهديد دائم ومتواصل''.

ج. إظهار تحرر المرأة الغربية ونجاحات الحركة النسوية بشكل أفضل.

تشير كريستينا فون براون وبيتينا ماثيس إلى أن النقاش الأوروبي تحديداً عن المرأة المحجبة ''غير المتحررة'' يؤدي وظيفة إظهار تحرر المرأة الغربية ونجاحات الحركة النسوية بشكل أفضل مما هو عليه الحال فعلاً.

3– دور الموقف الغربي الديني والاجتماعي من الجنس:

الدارس لتاريخ القرون الوسطى يعجب حين يعلم أن الأوروبيين كانوا يشخصون بداية الطمث والمشاعر الجنسية المرتبطة بسن اليأس على أنهما مشكلتان مرضيتان، وتوضح جودي مابرو أن الرغبة الجنسية عند المرأة كانت تعتبر مرضًا يتطلب العلاج، وقد يستدعي دخول مستشفيات الأمراض العقلية. لذا كان يجرى الختان (قطع البظر) ''لمساعدة النساء في السيطرة على أنفسهن، وفى ثمانينيات القرن التاسع عشر، كان أطباء الأمراض النسائية في الولايات المتحدة وبريطانيا يستأصلون مبايض سليمة بكل رحابة صدر كعلاج لحالات مثل الجنون المبكر أو الصرع.

وبالنظر إلى مثل هذه المواقف والأجواء المتوترة، ليس مستغربًا أن تكون ردود الفعل تجاه ''الجنسانية الشرقية'' على ما كانت عليه من القوة والتشوّش والإثارة. وهذا الموقف يعود أساساً لجذور لاهوتية مسيحية، وقد لاحظ طلال أسد أن سلمان رشدي في روايته ''آيات شيطانية'' التي تسخر من الإسلام وتتهجم على مقام النبي ﷺ يستمد بعض طعوناته من التاريخ العدائي المسيحي للإسلام والذي يحتل فيه السلوك الجنسي للنبي ﷺ مكاناً بارزاً، كما يؤكد نورمان دانيل:''**بدا لمسيحيي العصور الوسطى أن من الواضح تماماً أن سلوك محمد مع النساء كان كافياً بمفرده لنفي إمكانية أن يكون نبياً**''، ويواصل طلال أسد ''**فالحديث عن النوازع الجنسية عند شخص ما في التراث المسيحي يعني قطع الصلة بينه وبين الحقيقة الإلهية ووصفه بأنه إنسان خاطئ.**''

ويبين نورمان دانييل أن مؤسستي تعدد الزوجات والطلاق في الإسلام إضافة إلى بعض المؤثرات الدينية مثل الحور العين في الجنة قد فسرت بقوة على أنها برهان دامغ على أن الإسلام دين حسي يهب معتنقيه حرية جنسية لا حدود لها، ولذلك فهو دين زائف، فالمرأة تبدو في التصوير الاستشراقي للإسلام مخلوق يقدم المتعة للمسلمين لإعطائهم فكرة عن الجنة.

وحين تغير الموقف من الجنس غربياً، وكثر التعري وذاعت الإباحية، ولم يعد للصورة العارية القادمة من الشرق تأثيراً كما هو في السابق بفعل الانحلال الإعلامي السائد وشيوع التعولم المرئي، عادت المخيلة الغربية لتقلب الصورة،

فتتهم الشرق بالكبت، ومحاربة المثليين، يقول جوزيف مسعد:" **رغم مهاجمة الغرب ما قبل الحداثي لإسلام العصور الوسطى واتهامه له بالمجون، فإن الهجوم الغربي الحداثي راح يتهمه بكبت الحريات الجنسية في الحاضر!**"، ويوضح مسعد السياق السسيوثقافي الذي أنتج هذه المفارقة فيشير إلى أنّ المخاوف حول الاستبداد والتعصّب وكره النساء ورهاب المثليّة أُسقِطَتْ على الإسلام، ومن خلال هذا الإسقاط استطاعت أوروبا أن تظهر على أنها ديمقراطيّة ومتسامحة ومحبّة للنساء ومحبّة للمثليين، وباختصار على أنّها خالية من الإسلام. وهذا يؤكد مجدداً التماهي مع الآليات الداخلية لابتكار الهوية الذاتية، فالآخر لابد أن يكون مختلفاً، غريباً عن الذات، حتى يمكن موضعته في نمط عدائي، وبناء حاجز ثقافي واجتماعي يحول دون تأثيره، ويساعد في ترسيخ السيطرة عليه.

4- الاستراتيجيات الكولونيالية والامبريالية:

يتحدث ليو شتراوس في تحليله لنظرية أفلاطون السياسية عن مدى الحاجة إلى الخرافة لإعطاء الناس مغزى من أعمالهم، ولضمان استقرار المجتمع، وللحفاظ على تماسكه. فيما يأتي أشير للاستراتيجيات والمبررات الاستعمارية في تكوين صورة محددة عن المسلمات والمحجبات والشرقيات، والعامل السياسي يحتل مكانة بارزة في النقد ما بعد الكولونيالي للتمثيلات الاستشراقية، وهو نقد تفصيلي مكثف، وواسع النطاق، وسأحاول اختصاره وتلخيص بعض ملامحه:

- **تبرير الاحتلال (توفير مشروعية أخلاقية لابتداء الاحتلال ولاستمراره)**

يمكننا هنا أن نستعرض خمسة نماذج من الاحتلالات الغربية، ونشير لبعض كيفيات تعاطيها مع النساء وجنسانيتهن:

1- الاحتلال الانجليزي للهند:

في عام 1810، في مدينة بيناريس الهندية، ساعد مبشر معمداني إنجليزي اسمه سميث في إنقاذ امرأة من الممارسة الهندية التي عرفت باسم «ساتي»، التي يقصد بها حرق الأرامل. وصف سميث المشهد كالتالي: «بمجرد لمس النيران لها. قفزت عن الركام. فأخذها البراهمة فورًا لوضعها مجددًا في النيران، هتفت: «لا تقتلوني! لا أريد أن أُحرق!» ولكن في حضور مسؤولي الشركة (إحدى الشركات البريطانية في الهند)، عادت إلى منزلها سالمة». ذكرت مجلة لندنية الجهود البطولية لشركة الهند الشرقية البريطانية تحت عنوان «تحرير امرأة!». تقول إحدى الباحثات:" إن كان هناك أمر واحد علمه أوروبيو القرن التاسع عشر عن الهند، فهو طقس «ساتي»". وتعد قصة سميث عام 1820 عن الرجال البريطانيين الشجعان الذين ينقذون امرأة هندية من محرقة جنازة زوجها واحدة فقط ضمن العديد من التقارير المشابهة المعاصرة. ودعى المبشرون البروتستانت ومدراء الاستعمار البريطاني النساء من طبقة الندار الهندية إلى ارتداء ملابس أطوال وأكثر احتشامًا. كان المسؤولون الإنجليزيون في الهند مهتمين بشكل خاص بأن تخفي

المحليات اللاتي تحولن للمسيحية صدورهن. هذه بعض السلوكيات الاستعمارية والتي تتمحور حول استثمار جنسانية النساء والقمع المزعوم ضدهن في تبرير وشرعنة الاحتلال، والتدخل في فرض الصيغ الغربية المناسبة على سلوك ودين المجتمع. تلك المرحلة كان التدخل يعني فرض الحجاب بسمته المسيحية التبشيرية، والآن يعني خلعه بمبررات ليبرالية مزعومة.

2- الاحتلال الانجليزي لمصر:

كتب كرومر في كتابه مصر الحديثة 1908م:''إن وضع النساء في مصر هو عقبة قاتلة أمام بلوغ ذلك السمو في الفكر والأخلاق الذي لابد أن يصاحب إدخال الحضارة الأوروبية''. ويكتب هاري بويل السكرتير الشرقي لكرومر عن التأثير الكريه لحياة الحريم القديمة على جيل الأمهات.

3- الاحتلال الفرنسي للجزائر:

يحلل فرانز فانون موقف المستعمر من الحجاب في سياق رغبته في تدمير بنية المجتمع الجزائري. كتب فانون يقول إن ''**قوات الاحتلال الفرنسية جندت مواردها الأقوى والأكثر تنوعاً لتوثيق أوضاع النساء وتفسيرها، لنجدتهن من براثن سيطرة رجال بلادهن عليهن**''. لم تكن استراتيجية استهداف النسوة جديدة بحد ذاتها، بل كانت منسجمة تماماً مع طريقة المستعمرين، بما فيهم النسويين، بيد أن ما جعل تحليل فانون أكثر عمقاً هو تسميته لمجموعة القوى المركزة على العلاقات الجنسانية، بدءاً من تلاقي الباحثين مع الإداريين المحليين، وتهيئة فكرة تحرير النساء كسبب مناسب للتدخل، فوضعت بنية عمليات جديدة قيد التنفيذ، يعلق فانون:''**نبتت بأعداد كبيرة جمعيات للمساعدات المتبادلة وجمعيات لتعزيز التضامن مع النساء الجزائريات... كانت هذه مرحلة فورة طبقت خلالها تقنية تسلل كاملة نزلت فيها إلى الأحياء العربية مجموعات كاملة من العاملين الاجتماعيين والنسوة القائمات على رأس الاعمال الخيرية.**''

4- الاحتلال الأمريكي لأفغانستان:

هوّلت العضوة الديمقراطية بالكونجرس، كارولين مالوني، الأمر عندما وقفت يوم 16 أكتوبر 2001 بمجلس النواب الأمريكي مرتدية برقعًا أزرق. وقالت مالوني عن البرقع: «يجعل التنفس صعبًا. وكذلك الرؤية بشكل خاص، حيث تصبح هناك شبكة أمام عينيك ويكون الأمر أشبه بوضع 15 بوابة زجاجية أمامك. الأمر مهين للغاية. كأنك ليس لديك أي هوية». وبعد شهر من وقوف مالوني في الكونجرس مرتديةً البرقع عام 2001، تحدثت السيدة الأولى، لورا بوش، عن الأعمال الوحشية التي ترتكبها طالبان بحق الأفغانيات، داعية «الشعوب المتحضرة في جميع أنحاء العالم» إلى المشاركة في الجهود «لأنه في أفغانستان، نرى العالم الذي يريد الإرهابيون فرضه على بقيتنا». **ارتدى بعض موظفي البيت الأبيض وأعضاء الكونجرس حاملات من القماش**

مقصوصة من البرقع الأزرق لإظهار دعمهم. لقد وجدت الولايات المتحدة صرخة حربها التحضّرية التبشيرية. وفي يوليو عام 2004، بعد ثلاثة أعوام من غزو أفغانستان، أعلن بوش الانتصار، قائلًا: «قبل ثلاثة أعوام، كانت أقل مظاهر البهجة محظورة. تعرضت النساء للضرب لارتدائهن الأحذية البراقة اللون. واليوم، نشهد إحياء الثقافة الأفغانية الحيوية».

ومؤخرًا، في مارس 2015، تحت عنوان «خط الدفاع الرقيق أمام جرائم القتل بداعي الشرف»، روت مجلة «نيويورك تايمز» قصة الانتصار، حيث كتبت المراسلة الخارجية أليسا روبين: «كانت فهيمة واحدة من المحظوظات، فقد نجحت في الوصول إلى ملجأ النساء في حالات الطوارئ». فقد شهدت الحرب ذات القيادة الأمريكية في أفغانستان بناء «حوالي 20» ملجأ للنساء «ممولين بالكامل تقريبًا من قبل متبرعين غربيين». «تعتبر تلك الملاجئ أحد الموروثات الأنجح —والأكثر استفزازًا — للوجود الغربي في أفغانستان»، حسبما ذكرت روبين، «ما يوضح أن المرأة تحتاج إلى الحماية من عائلتها وأنها تستطيع اتخاذ خياراتها بنفسها».

منذ بدء الدعوة إلى الحرب عام 2001، صدرت الحكايات عن الجرائم بداعي الشرف — التي يقتل فيها الرجال الأفغان زوجاتهم، أو بناتهم أو أخواتهم اللاتي يجرأن على عصيانهم — عن الإعلام الناطق بالإنجليزية. ففي أغسطس 2010، بعد تسعة أعوام من الاحتلال، حين كان منتقدو الحرب الأفغانية يكتسبون زخمًا، أبرز غلاف مجلة «تايم» فتاة أفغانية تعرضت للتشويه على نحو بشع، وقطع أنفها من قبل قائد بطالبان، تحت عنوان: «**هذا ما سيحدث إن غادرنا أفغانستان**»!، وصدرت إحدى تلك الحكايات الغرائبية عن الإذاعة الوطنية العامة عام 2012، بعنوان «في مواجهة الموت، فتاة أفغانية تفر إلى الجيش الأمريكي»، حيث وصفت قصة دينا، التي قالت إنها قد هربت من إخوانها لأنهم كانوا سيقتلونها بعد أن وجدوا معها هاتفًا محمولًا. تخبر القصة عن الفرحة الهوجاء للفتاة الأفغانية التي تم إنقاذها في القاعدة العسكرية الأمريكية، حيث جلست تلتهم المثلجات والمقرمشات في الكافيتيريا، وتتعلم الإنجليزية سريعًا من الأفلام، ***والتي بفضلها -يقول التقرير- أصبحت كلمة kiss (قُبلة) الإنجليزية كلمة جديدة مفضلة لها***. لا داعي لتكرار الملاحظة حول الإيحاءات الجنسية في هذه الحكاية ومثيلاتها. وتجد تفاصيل إضافية في مقالة هامة بعنوان:'' لماذا تهتم الامبراطوريات الغازية بملابس النساء المحليات؟''.

5- الاحتلال الأمريكي للعراق:

جاء في موقع المنظمة الأمريكية الصهيونية ''مؤسسة الدفاع عن الديموقراطيات'':''عندما كان بوش يفكر في التدخل بالعراق أدركت المؤسسة غياب أصوات مهمة عن النقاش، الأصوات التي عانت من قمع ووحشية صدام. وجمعت المؤسسة عدداً من العراقيات..الخ''، وقد اهتمت الإدارة الأمريكية ب''معاناة المرأة العراقية'' وأصدرت بيان حقائق عن ذلك، وأصدر مكتب قضايا المرأة الدولية في وزارة الخارجية الأمريكية كتيباً بعنوان:''النساء العراقيات تحت حكم صدام حسين : مجتمع تم إسكاته''.

وفي فبراير 2003م جمع معهد الدفاع عن الديموقراطيات 50 امرأة أمريكية وبريطانية من أصل عراقي لتأسيس ''نساء لأجل عراق حر''، وأسهمت العضوات في تأسيس المنظمات النسوية في ظل الاحتلال. وقد أدى الدعم الكبير للمنظمات النسوية في ظل الاحتلال الأمريكي إلى ظهور الفساد العريض، فصرح وزير الدولة لشؤون المجتمع المدني العراقي فرحان عثمان في 2004م:''هناك 2000 منظمة نسائية وهمية تستحوذ على مساعدات الدول المانحة!''.

– دلائل النفاق والتسيس:

أول ما يلفت النظر في هذا الإنتاج المسيس لصورة نساء الشرق الأوسط هو الانتقائية، وهي انتقائية زمانية وجغرافية. فالحملات الدعائية لم تنشط إلا تحضيراً للغزو، واستدامة له، فقد نشطت دوائر سياسية ونسويات ناشطات فجأة في مدة التحضير لاحتلال أفغانستان والعراق وما بعد ذلك. وفي مجال النشر والكتب كثرت في الأسواق الغربية الكتب عن نساء الشرق الأوسط في هذه الفترة تحديداً، وهذا ما رصده حميد دباشي، وقال **''هناك مجموعة متزايدة من مذكرات نساء مسلمات أغرقت السوق الأمريكية منذ بدء الحرب على الإرهاب، وهي تشير إلى المخاوف حول حالة النساء المسلمات في العالم الإسلامي لكنها تضع ذلك المأزق مباشرة في خدمة مثيري الحرب الأمريكان... وهكذا أن تقاتل ضد الإرهاب الإسلامي يعني أن تنقذ النساء المسلمات من رجالهن بالذات''**. كما تشير ليزا تايلور في مقدمة عملها (قراءة الرغبة من التعاطف إلى النفور ومن التنوير إلى التضمين) 2007م للمزاج الثقافي الغربي المسيس وأثره في رواج كتب وسير وروايات ''المخبرين المحليين'' تقول:''ثمة تحد خاص تقدمه أنواع الممارسات القرائية التي قد تتدخل في ثنائية اقتصاد النفور والرغبة التي تحرك الاستشراق في عصر الإمبراطورية، ويظهر في تلقي الغرب باندفاع متزايد لكتّاب العالم الثالث والنساء الكاتبات المسلمات''. **وتتفق مع هذا الطرح فرون وير بعد استعراضها لرواية "بنات الرياض" وتفسيرها لنجاحها في دوائر النشر الأمريكية والأوروبية وتؤكد:"...إن تلاقي القوى الحكومية وقوى الشركات على أرض الثقافة العالمية يشير إلى أن *الكتب التي حققت أفضل المبيعات في العالم لا يمكن أن تقرأ خارج أطر الحرب المعاصرة*."**

وبالنسبة للانتقائية الجغرافية، فما معنى أن تختار النسوية الغربية بالتعاون مع السياسيين والحربيين أفغانستان أو العراق بالذات لتموضع نقدها الثقافي وإنشاء السرديات والحكايات عن قمع النساء هناك دون غيرها من البلدان الإسلامية؟ هذا الانتقائية المكشوفة والمسيسة أغضبت بعض الناشطات النسويات، وأبدين امتعاضهن من النفاق الأمريكي، وتتساءل إحداهن: لماذا لا يسلط الضوء على القهر المستمر للمرأة السعودية؟ هل السبب لأن الولايات المتحدة السعودية لا ترغب في انتقاد الحكومة السعودية مع ارتكابها خطايا مشابهة لخطايا طالبان''؟.

وتشير ليلى أبو لغد إلى انزعاجها الشديد من الدعوات التي تصلها للتضامن مع النساء الأفغانيات في أعقاب 11 سبتمبر، وتكتب كاشفة للنفاق النسوي المسيّس:''لم يسبق لي أن تلقّيت من هؤلاء النّساء أي عريضة تدعو إلى الدفاع عن حقّ الفلسطينيات في حمايتهن من القصف الإسرائيلي والمضايقات التي يتعرضن لها يوميا عند معابر التّفتيش، ومطالبة الولايات المتحدة بإعادة النّظر في دعمها للحكومة التي همشتهم وحرمتهم من العمل وحقوق المواطنة ورفضت الاعتراف بأبسط حرياتهن الأساسية. ربما سيوقّع بعض هؤلاء النّسوة التماساً يطالب بإنقاذ المرأة الإفريقية من بتر أعضائها التناسلية... ومع ذلك، *لا أعتقد أنّه من السهل حشد مثل هذا العدد من نساء أمريكا وأوروبا إن لم تكن القضية تتعلّق برجال مسلمين يضطهدون نساء مسلمات، أولئك النّساء المغطيات اللّواتي يشعرن بالحزن الشّديد تجاههن ويحسسن بالتّعالي عليهن تعجرفاً*.''

لا يتعلق الأمر بحدوث كل هذه الحكايات أو حتى مدى واقعية أو صدقية الاتهامات والتوصيفات الغربية للواقع الإسلامي وللمعيشة في بلدان الشرق الأوسط، أو بعبارة أخرى لا يهم إذا كان ذلك القمع واقعاً أو متخيلاً، وإنما الذي يهمّ -بالنسبة لمقصود الورقة- هو كشف الدوافع السياسية والثقافية الكامنة، وفضح دعاوى الاستعمار الثقافي باسم التحرر، والانتفاضة ضد القولبة الهوياتية الغربية والنبز النسوي المستمر لأحوال الشرق الأوسط، فكما تثبت الإحصاءات فثلث القتيلات على الأقل في الولايات المتحدة قد قتلن بأيدي عشاقهن أو أزواجهن، ولا أحد يتحدث هنا عن جرائم الشرف، بينما تتحول بلدان عربية مثل الأردن لأيقونات في ظاهرة جرائم الشرف.

ومن جهة أخرى ينبغي ملاحظة السياسات الثقافية الغربية المتمركزة على الإناث كذوات كاشفة عن ثقافة ما، فهذه السياسات لا تطبّق إلا على الثقافات خارج الغرب، ولا تجعل الأعداد الكبيرة من النساء المغتصبات والمضروبات والمنتهكات الإساءة للنساء من السمات الجوهرية للثقافة الغربية، ولا توجد علاقة خاصة مقامة بين الثقافة الغربية والاغتصاب وضرب الزوجات برغم كل تلك الإحصاءات الفائضة، بينما تتفنن الدراسات في تأويل كل ما يمكن من التاريخ والواقع لترسيخ الترابط العميق بين الإساءة أو انتهاك حقوق النساء والعرب والمسلمين.

- **سياسات الجندر كأداة لمكافحة التمرد/التطرف.**

في مقال نشر 2011م تشير لالي خليلي لدور سياسات الجندر والعلاقات بين الجنسين في مكافحة الإرهاب، فطفرة أعداد الشباب ما بين 15-30 في البلدان الإسلامية تعتبر ظرفاً بنيوياً كامناً وراء التطرف، ومشكلة عسكرية، ويعتبر تربية النسوة وخلق فرص عمل لهن بمثابة ترياق ضروري. وقد كتبت الكثير من الكتابات في مجال العلوم الاجتماعية التي وضعت لمساندة عمليات مكافحة التمرد الأمريكية في الستينات والتي أولت اهتماماً خاصاً بالتنمية الاقتصادية، ورأت أن النهوض بالمرأة واحداً من أهم السبل للوصول إلى التنمية الاقتصادية، باعتبار أن النساء أقل فساداً وأكثر فاعلية كما أنهن أقل ميلاً للحرب. لقد انخرط الجميع كما تقول خليلي في خطاب الأمن الأنثوي. وقد أكّد كثيرون على أن تأمين النمو الاقتصادي المصمم خصيصاً ليناسب النساء سيجعل من الممكن

إنقاذهن من الاستلاب والتطرف. واقترحت ضابطتان أمريكيتان دمج مسألة الجندر كجزء من استراتيجية شاملة مضادة للإرهاب، ورأتا أن ذلك سيمكن العسكر من التعاطي بفعالية أكبر مع الظروف الاقتصادية والاجتماعية السلبية التي تجعل من مختلف المناطق مساحات ناضجة للاستغلال الإرهابي.

وكتب ديفيد كيلكن وهو رأس حربة المفكرين في مجال مكافحة التمرد ملاحظات شهيرة ومؤثرة، يقول فيها: إن "*استمالة نسوة محايدات أو صديقات عبر برامج اقتصادية واجتماعية هادفة من شأنه أن يبني شبكات من المصالح الخاصة المستنيرة التي قد تقوض المتمردين. اكسب النساء إلى جانبك وستملك الوحدة الأسرية، واملك الوحدة الأسرية وستخطو خطوة كبيرة إلى الأمام في تجنيد السكان إلى جانب من يخوض حروب مكافحة التمرد*". وتقول محللة في مؤسسة راند موضحة دور تأمين الخدمات الاجتماعية في كسب ولاء الأهالي: "لقد كانت عمليات الرعاية الصحية شديدة الفاعلية في كسب تأييد الأهالي في أفغانستان، وفي مناسبات عدة تطوعت نسوة تلقين العلاج في العيادات الصحية لتقديم معلومات تكتيكية للقوات الأمريكية كعربون شكر".

ج. تحويل الجندر والجنسانية إلى تكنولوجيا قمعية:

ساهمت الرؤى الاستشراقية عن نساء ورجال الشرق الأوسط في تبني سياسات معينة في التعذيب، فقد استثمر المحتل المعرفة الاستشراقية كأداة للقهر. كتب الصهيوني المتطرف رافائيل باتاي كتابه "العقل العربي" سارداً مصفوفة كثيفة من الأساطير حول الطبيعة الوحشية والشبقية للعرب، "وسرعان ما أصبح هذا الكتاب أحد الكتب الواجب قراءتها في البنتاجون عشية قيام إدارة بوش الابن بالتحضير لحرب العراق". وعندما أجرى سيمور هيرش –عميد المحققين الصحفيين الأمريكيين– مقابلات مع المسئولين العسكريين الأمريكيين عن عمليات التعذيب في سجن "أبوغريب"، "كان كثيرون يؤكدون له أن استخدام أساليب الامتهان الجنسي كوسيلة لكسر السجناء العراقيين كان مؤسساً على قراءة بعناية لكتاب (العقل العربي)"، والكتاب نفسه كان على قائمة الكتب المطلوب قراءتها في ندوة "عملية حرية العراق" التي نظمتها سلطة التحالف (CPA) في بغداد، وفي دورة عسكرية للجيش الأمريكي لمكافحة التمرد في كولورادوا.

واستناداً إلى ذلك اعتمدت الولايات المتحدة وغيرها سياسات معينة للتعذيب، كتعرية السجين بحضور النساء، أو تعري المحققة وتعمدها الإثارة الجنسية، أو عبر الإهانات الجنسية المخزية، كما تشير الناقدة الثقافية كيلي أوليفر لبعض التسريبات التي ظهرت عن أساليب التعذيب في جوانتنامو، ومنها حادثة تلطيخ وجه معتقل سعودي بمادة حمراء أخرجتها المحققة من ملابسها الداخلية باعتبارها "دم حيض"، علّقت الفيلسوفة أنجيلا ديفيز "**إن هذه الأشكال من الاعتداءات مصممة خصيصاً لانتهاك المحرمات الثقافية للرجال المسلمين**".

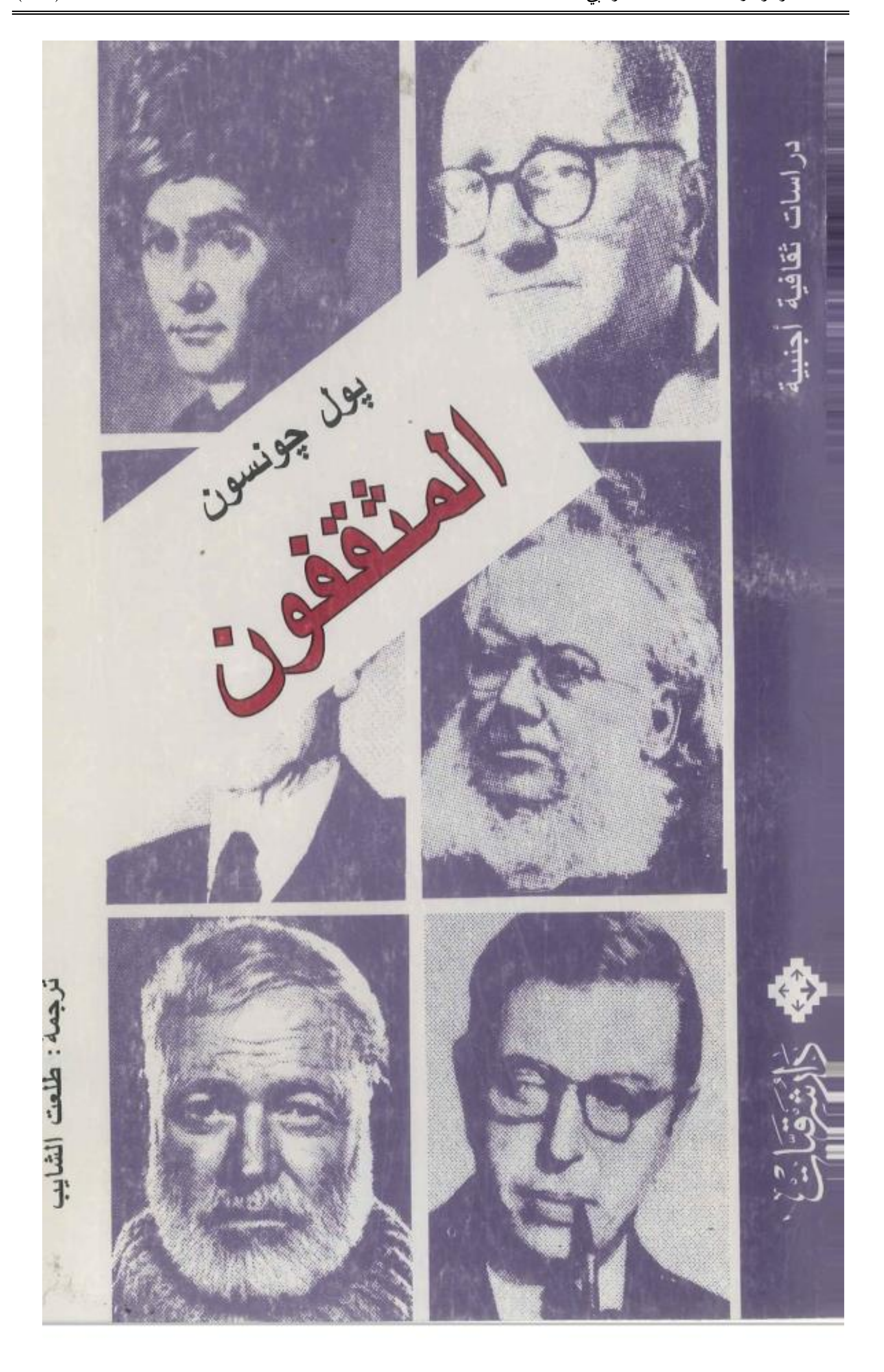
يضاف لما سبق وإن كان خارج موضوع الورقة أن إشراك النساء في التعذيب الممنهج ساهم في تلطيف وتخفيف

الاحتقان والممانعة الشعبية ضد ممارسات التعذيب التي كشف بعض الصحفيين عنها، وقد أدت الجلادات دوراً في أنسنة التعذيب وطبعه بالطابع المثير والإباحي.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

10 مايو, 2017 **7** تعليقات

المثقفون – بول چونسون


دراسات ثقافية أجنبية
پول چونسون
المثقفون
ترجمة : طلعت الشايب
دار شرقيات

قبل سنتين عرضت هنا لكتاب "جنون الفلاسفة" وهو يتناول سيرة ثمانية فلاسفة مشاهير ويركز على إخفاقاتهم وخطاياهم.. أما بول جونسون فقد حوّل كتابه "*المثقفون*" إلى مستودع ضخم للفضائح، والتنقيب عن حماقات وهفوات عدد من المثقفين، بدءاً من ج.روسو، ومروراً بماركس، وتولستوي، وسارتر، وب.راسل، وهيمنغواي، وانتهاء بتشومسكي. كاتب حقود، هذا ما شعرت به بعد قراءتي للثلث الأول، فقد أفرغ المؤلف كل إمكانياته البحثية في كشف خفايا الانحلال الأخلاقي والتناقض الفكري والإباحية السلوكية عند كل هؤلاء. المثقفون في كتابه مجرد كلاب ضالة، وقردة فاسدة، مدمنون لأحضان العاهرات، شواذ، فاسدون، نصابون، مهووسون بالشهرة والمجد والمال. ببساطة هم حفنة من الشياطين اللعينة. هذه خلاصة الـ350 صفحة.
لا يمكن قبول هذه السردية المنحازة والحقودة والظالمة، فبرغم كل الحقائق التي أوردها إلا أن المؤلف:

أولاً تعمد اختيار نماذج لمثقفين فعلاً منحطين للغاية أخلاقياً في أغلب النماذج.

وثانياً قام بمحورة ومركزة السوء والانحلال في شخصياتهم، بحيث أنه صبغ سيرهم بصبغة لا إنسانية وشديدة القاتمة.

وثالثاً ارتكب فظاعات تأويلية كثيفة لأجل تفسير كل سلوكياتهم بأحط التفسيرات الممكنة، ولم يدع حكاية أو اقتباس يمكن توظيفه في سرديته السوداء إلا واعتنى به.

ورابعاً كان شحيح العرض للجوانب الإيجابية، بخيل بالثناء، ووافر الهجاء على كل شيء تقريباً.

وخامساً كانت نزعته اليمينية المحافظة وانتمائه الليبرالي الرأسمالي المكشوف حاسماً في كثير من نقده، لم يكن موضوعياً بحال، كان خطابه بائساً بصورة مزعجة. لست متعاطفاً مع أغلبية الأسماء التي ذكرها أبداً، ولكن هذا لا يعني التجني والظلم.

هذه النوع من الهجاء النقدي يفشل في فهم تركيبية الإنسان، واختلاط فساده بصلاحه، وأنه مهما بلغ الانسان فلابد من خير يفعله، ولا بد من نزعة فضيلة تحجزه. الإنسان ليس شراً مطلقاً. الحمقى فقط من يرون الانسان خيراً فقط، أو شريراً فقط. الإنسان كتلة معقدة، وكل فرد يشعر بذلك، بصورة حسية، يعرف نواياه الفاسدة، مهما تظاهر بالصلاح، ويعرف أيضاً نزعته للخير مهما بدا فاسداً. هذه تجربة شعورية يمر بها عموم الناس بأدنى وعي ذاتي. ومن جهة ثانية فكما أن الأفكار والنظريات تجد لها أساساً في مزاج صاحبها وطبعه وميوله النفسية وأهوائه العاطفية، فهي أيضاً ليست نسخة معقلنة لسلوكه الشخصي بالضرورة، ولا هي مفسرة دائماً لأفعاله، ولا

يمكن للربط الآلي المفصول عن السياقات أن يفسر العلاقة المعقدة والغامضة بين الفكر والسلوك، بين النظرية والتطبيق.

ومع ذلك فالكتاب مفيد لمن يبالغ في تقدير مثل هؤلاء الرموز، وللسذج وللمخدوعين بالشعارات والأكاذيب.

أصول النظام السياسي وانحطاطه- فرانسيس فوكوياما

ليس من السهل عرض أو مناقشة كتاب موسوعي بهذا الحجم وبهذا الاتساع، فهو يقع في مجلدين سمينين، وقرابة 1300 صفحة.

أستاذ العلاقات الدولية والمفكر الأمريكي البارز ف. فوكوياما يسعى في هذه الموسوعة الممتازة لتقديم أطروحة مقارنة سياسية لنشوء وتطور البنى السياسية في المجتمعات البشرية. يعرض للدولة في هذا الكتاب بملامحها (البيروقراطية والتنظيم الإداري القائم على الكفاءة لا الولاء، وحكم القانون، والحكومة الخاضعة للمحاسبة).وينقسم المجلد الأول الذي يناقش المراحل المبكرة من البنى السياسية لخمسة أجزاء، الأول يستعرض فيه واقع ما قبل الدولة أنثربولوجياً، ومجتمعات القبيلة. ويؤسس بعض أطروحته على فكرة التطور الداروينية مع محاولة تطويرها لتلاءم المجال السياسي. وفي الجزء الثاني يعكف المؤلف على تتبع نشوء الدولة في المجتمع الإنساني، ويناقش بالتحديد الصين القديمة التي يعتبرها تقدم النموذج الأول لفكرة الدولة، والهند القديمة، والنظام المملوكي والعثماني في البلاد الإسلامية. وفي الثالث يتحدث عن حكم القانون، وتطور التشريعات، ويركز على دور الكنيسة، ويذكر أن الفردانية كتحول في صيغ العلاقات الاجتماعية ساهم في ترسيخ الديموقراطيات الأوروبية لاحقاً كان يعود أساساً لتعاليم الكنيسة وسياساتها في ما يتعلق بالمواريث وحقوق ملكية المرأة، وليس إلى التحول على صعيد العمل إبان الثورة الصناعية كما هو شائع. وفي الرابع يتحدث عن الحكومة الخاضعة للمحاسبة من خلال سرد تحليلي للوضع السياسي في روسيا والمملكة الأسبانية القديمة، ثم يعرج على نماذج أخرى، ويجيب عن علة تميز الحكم الديموقراطي في الدنمرك.

وينقسم المجلد الثاني إلى أربعة أجزاء، الأول يستعرض تاريخ تشكل الوضع السياسي في البلاد الأوروبية وفي الولايات المتحدة، وفي الثاني يعرض لتاريخ نماذج من البلاد الأفريقية والآسيوية، وفي الثالث يتحدث عن الديموقراطية والطبقات الاجتماعية وسبل ترسيخها، وفي الجزء الأخير يفيض في مناقشة الانحطاط السياسي في الولايات المتحدة تحديداً.

الكتاب ممتاز، ومفيد، فهو يجيب عن أسئلة كبرى من قبيل: لماذا اختص الغرب بنظامهم السياسي؟ لماذا أفريقيا تقبع في قاع العالم سياسياً؟ ما الذي أوصل أمريكا اللاتينية إلى وضعها الحالي؟ كيف استطاع العثمانيون تجاوز إشكالية الترابط القرابي سياسياً؟ ما أنماط العلاقات القرابية في بلدان مثل الهند وكوستاريكا وآثارها السياسية؟ هل تفسير تعثر الديموقراطيات في بلاد مثل بوليفيا بأسباب ثقافية مقبول؟...الخ، وهو يجيب على كل ذلك بإفاضة تحليلية اجتماعية واقتصادية وأنثربولوجية ثرية. وإن كان اتساع مجال الكتاب البحثي مكانياً وزمانياً يوقع في ضرورة

الاختزال، وأحياناً الانتقاء الاعتباطي للنماذج، مع الرؤية المتحيزة للفكرة الديموقراطية، وإن كان تحيزاً هادئاً وعاقلاً، فقد تخلى فوكوياما في هذا الكتاب عن تطرفه المعروف في كتابه عن نهاية التاريخ، وعرض للديموقراطية بوصفها نظاماً متفوقاً، ولكنه تفوق ممكن، ليس تفوقاً حصرياً ولا حتمياً، بل جعل النظام الصيني قد يمثل نموذجاً منافساً في المستقبل، بعد عرض لأعراض الترهل والانحطاط الديموقراطي الأمريكي المتمثل في عراقيل إنتاج القرار وبطء التشريع وتسلط جماعات المصالح والضغط، وهو يعتقد أن حل مشاكل الديموقراطية ليس في ترسيخ المزيد منها بل في استعادة التوازن ومنح الاستقلال المعقول للتنفيذيين، وغير ذلك.

"الإنسان محادثة"

"عندما تدخل في علاقة جديدة وعميقة فإنك تعيد إنتاج ذاتك من جديد".. لا أعرف إذا كنت قرأت هذه الفكرة أو سمعتها في مكان ما، ولكني قلتها لصديق مقبل على علاقة جديدة، فهي تكثف عدة معان متناثرة، فالعلاقة الجديدة زواجاً كانت أو صداقة -والزواج بالذات لأن الأنوثة فارقة- تضع البنية الشعورية للفرد في سياق جديد كلياً، وهو يسير في هذه العلاقة ويختبر روحه في تفاصيلها، ويعيد اكتشاف قلبه وشخصيته في الحوارات والأحاديث الكثيرة والمتشعبة، في التخطيط المشترك، في الأحضان والقبلات الحانية. والإنسان الجديد الذي يدخل حياتك ربما يستفز أولاً شعورك بالخصوصية، ويجعلك في تحدي من نوع خاص، وفي الوقت نفسه يدفعك لاكتشاف خصوصياتك الروحية والذاتية من جديد، وفهمها وتنظيمها في داخلك.

ويستفز ثانياً رغبتك بأن تكون مفهوماً، وهي رغبة فطرية تجعلك تضع سلوكياتك في إطار عقلاني، معلل، ومنسجم. ولأن طبيعة المجريات لا تتيح ذلك أحياناً فأنت تجد نفسك منساقاً للتفسير والتبرير لدى الطرف الآخر لإثبات المسار الطبيعي للأشياء، وهنا تجد أنك تعيد ترسيخ أو ابتكار الإطار الناظم لأفعالك اليومية.. ربما لم تفكر بهذا الأمر من قبل حين كنت تعيش لوحدك، أو مع صداقات سطحية، وعلاقات قرابية لا تحتاج معها لكل هذا، فأنت بالنسبة للزميل لست مهماً حتى تحتاج لتفسر له ذاتك، وبالنسبة للأهل والقرابة فأنت من الوضوح بحيث لا تحتاج لذلك أيضاً. فتأتي العلاقة الجديدة لتجعلك في بؤرة الاهتمام.

والإنسان الجديد الذي تدخل معه في علاقة حميمة يستفز فيك ثالثاً الرغبة في الحوار وتبادل الأحاديث، وتشعر معه بمتعة الحكايات ولذة ابتكار أو تجديد سردية معتبرة لقصة حياتك. سردية تنسق من خلالها تاريخك الشخصي، وتدمج وترتب وتلون فيها كل ما تجود به الذاكرة في لوحة ربما تتفاجأ بمنظرها النهائي. وعادة ما تكون هذه السردية مصممة لاشعورياً بحيث تفسر لحظتك الحالية، فأنت -إذا استخدمنا المصطلحات الفنية- تنتقل فيها من صورتك التكعيبية، والتجريدية، أو حتى السريالية، لتقدم لوحة أقرب لتمثيل الواقعية، أو هكذا ترجو. وتكتشف في أثناء حكايتها خيوط الماضي الممتدة عبر السنين، والتي تضع بصماتها في ذاتك. قرأت مراراً لأدباء وفلاسفة يعبرون عن انبهارهم بالمسارات غير المتخيّلة التي تمضي إليها حواراتنا مع من نحب. وسمعت حديث لدكتور مختص في الفلسفة ينقل عن هايدغر قوله:"الإنسان محادثة" لا أعرف سياق هذه الجملة عند هايدغر، ولا معناها في فلسفته الوجودية، وإذا كان هايدغر قالها فعلاً أو لا.ولكن أياً ما يكن فالإنسان بدون شك يبني سرديته عن ذاته وعن العالم عبر نوافذ كثيرة، من أهمها محادثة من يحب.

هل ‘‘الرومانسية’’ الزوجية اختراع حديث؟

ضمن الدراسات التاريخية الحديثة التي عملت عليها مدرسة الحوليات الفرنسية، وهي مدرسة علمية أسسها لوسيان فافر، ومارك بلوخ، وفردينان برودال وغيرهم، واهتمت بدراسة التاريخ دراسة تحليلية، وتجاوزت الدراسة التقليدية للتاريخ بسياق الأحداث السياسية، إلى التواريخ اللاوقائعية.. من ضمن تلك الدراسات ما يسمى بحقل’’تاريخ الذهنيات’’، وقد توصل بعض الباحثين في هذا الحقل في مجال *تاريخ الحب الحديث* في الغرب الأوروبي إلى أن المبدأ المؤسس للأسرة على مدى قرون لم يكن الحب ولا العاطفة، وأن التحوّل ابتداء من القرن الثامن عشر في الذاتية الحديثة والفرادنية الليبرالية هو ما أتاح فرص الاختيار في العلاقات الأسرية بعيداً عن التقاليد، الأمر الذي ساعد في إنتاج فكرة الحميمية الزوجية، وقد أشار لهذا إدوارد شورتر في كتابه ‘‘نشأة الأسرة الحديثة’’ 1977م. وقد كانت العقوبات حاسمة ضد الزيجات السرية في غرب اوروبا، فمن يتزوج دون موافقة والديه يحرم من الميراث، بل صدر قانون ‘‘بلوا’’ وكان يقضي بإعدام من أقدم على الزواج بدون موافقة الأسرة إذا كان قاصراً يعني دون عمر الخامسة والعشرين. ويتفق كل مؤرخو الأسرة –كما ينقل الفيلسوف الفرنسي لوك فيري– على محدودية فكرة الحميمية في العلاقات القرابية القديمة، ويفسّر ذلك جزئياً بالطبيعة المعمارية والمكانية للسكن القديم، فغالبية الأسر القديمة كانت تعيش في غرفة واحدة، مما يعني انتفاء الحياة الخاصة والتي تشكّل الظرف الأساسي لنشوء العلاقة الحميمية. وهذا ما أظهرته دراسة ب.أرييس والتي فحص فيها هندسة بناء البيوت النبيلة والبرجوازية، ورأى كيف أن غرفها العديدة لم تشغل وظيفة خاصة، بل كانت تنفتح بصفة عامة على بعضها البعض على نحو يبدو لنا اليوم أنه غير محتمل، ولاحظ أرييس أنه وبدءاً من القرن الثامن عشر نشأت ممرات خصصت لتأمين استقلال وانعزال مختلف الأمكنة. وعلى صعيد متصل تشير دراسات أخرى إلى أن الحب الأبوي، أي العاطفة تجاه الأولاد لم تكن شائعة بالصيغة التي نعرفها اليوم، صحيح أن الغريزة والحب الأمومي فطرية بالنسبة للإنسان، ولكن كيفيات التعبير وأشكال العاطفة السائدة تغيّرت. وكما يقول تشارلز تايلور:’’لطالما أسيء فهم ذلك التغيّر.. فلم تكن التغيرات ماثلة في أن الناس شرعوا بحبّ أولادهم أو زوجاتهم، **وإنما في أن تلك التصرفات صارت تُرى كجزء حاسم مما يجعل الحياة تستحق العيش، وأنها مهمة**”.

التأويل الأوسع لهذه التحولات في أوروبا الغربية هو أنها تشكّلت تدريجياً ‘‘**بسبب الانتقال من مجتمع مغلق ومتراتب إلى مجتمع فرداني ومساواتي مما زاد من ثقل الحنان والمحبة في العلاقات الشخصية**’’، كما يشير تايلور وآخرين لدور الزواج البيورتاني/التطهري الذي أخذ يشترط درجةً عاليةً من التعهد والالتزام العاطفي أعلى مما كان مطلوباً من قبل’’. ولذلك رأى علماء الاجتماع المحدثون في الحب الرومانسي بمثابة الرابط الضروري لنظام العائلة الحديث، ‘‘فتقوية الروابط الداخلية بين الرجل وزوجته ضروري بالمطلق –كما يقول إيان واط– كي تحلّ محلّ ما كانت تناله المرأة من طمأنينة وتواصل عظيمين في أنظمة للعائلة كانت أكثر التحاماً واتساعاً، وكي تقدم الوحدة

الزواجية المنعزلة، وللمرأة خاصة أيديولوجيا داعمة وراسخة''. يضيف إدوارد شورتر لهذا التأويل العامل الاقتصادي، فنشأة الرأسمالية والإجارة جعلت الرجال والنساء مجبرين في سوق العمل –على الأقل– على التصرف باستقلالية، وطبقاً لغاياتهم الخاصة ومصالحهم الذاتية، وأن التحرر التدريجي للفرد اقتصادياً انجرّ بدوره إلى دائرة العلاقات الإنسانية، وأضعف تأثير الانتماءات القديمة في حيوات الأسر الحديثة.

وفي سبيل تفسير شيوع الإحباط الشائع في الرواية الحديثة التي تندب استحالة ''الحب السعيد'' يرى لوك فيري أن ذلك يعود إلى *التزامن الخطر بين صعود العاطفة وحركة انحسار التقاليد (الدينية، والاجتماعية) فالحب عبر القرون المسيحية الوسيطة كان مخصصاً لله، وحين أنسنته الحداثة وكرست من أهميته،* ***أضحى مجسداً للبنية الشخصية للمعنى في حياة الأفراد*** *.ويمكن تفسير الإحباط العاطفي للفرد الحديث بملاحظة هذه المزامنة فالدعم الاجتماعي للفرد قد أخذ بالتراجع، والشر بكافة أشكاله (الموت، الكوارث، الإخفاقات، الأحزان، الخيانات..الخ) أصبح أكثر إيلاماً وأقل عقلانية بسبب تجاوز التفسيراللاهوتي، وهكذا تجذرت الهشاشة الشعورية الحديثة*. وبعبارة مقتضبة يقول الفيلسوف لوك فيري:

''كلما تحرر الزواج من دوافعه التقليدية الاقتصادية والعائلية ليصير قضية اختيار فردي وتآلف اصطفائي اصطدم بالمسألة النموذجية الحديثة لـ(استنزاف الرغبة). كما لو أن حالة العشق التي لا تدوم إلا زمناً عليها أن تجرّ معها كل زواج في سقوطها'' .

وماذا عن الشرق؟

قامت دسبيش شكرا بارتي بتحليل أسباب تبني المجتمع البنغالي الحديث لمُثُل الزواج الأوروبية المبنية على ''الحب المتبادل والرفقة''، وترى الأنثربولوجية ليلى أبو لغد في سياق نقدها لمعارضة الإسلاميين لبعض الأفكار النسوية أن نقد الاسلاميين يرتكز على وصم الاستقلال الجنسي (الحريات الجنسية) وأشكال من الحريات العامة، في حين أنهم لا يعارضون كثيراً حقوق النساء في العمل، ولا يعارضون تعليم النساء، ويعتنقون مبادئ الزواج البرجوازي. وهذه العناصر الثلاثة هي العناصر المكونة للمشاريع الحداثية في بداية القرن العشرين والتي يمكن إدراجها تحت مسمى ''النسوية''.

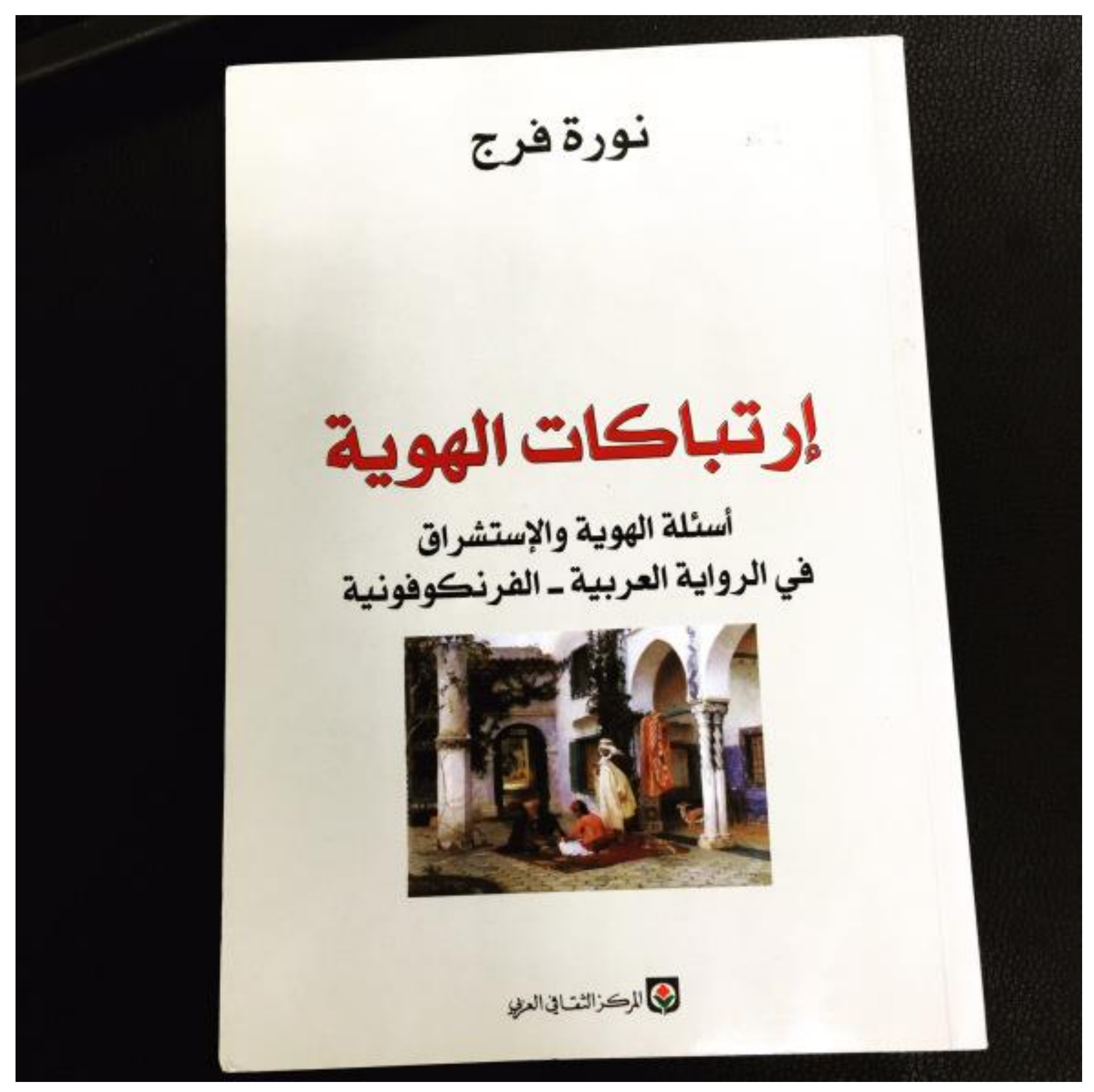
وبغض النظر عن رؤيتها المشوشة والأيديولوجية للموضوع، إلا أن العنصر الثالث المشار إليه ''مبادئ الزواج البرجوازي'' مثير للاهتمام. وتواصل أبو لغد القول بأن خطاب الاسلاميين يتفق مع الخطاب الليبرالي في الرؤية البرجوازية للأسرة والعلاقة الواجبة بين المرأة والزوج والأطفال، وأن الزواج هو امتزاج روحي ومشاكلة بين النفوس

العاشقة، ويستدلون بنصوص المودة والرحمة. وبدراسة أطروحات قاسم أمين يشير الأنثربولوجي اللامع طلال أسد إلى ظهور مفهوم جديد يرى أن الحب بين الزوج والزوجة يعد القاعدة الضرورية للنوع الوحيد من الحياة الأسرية المعتبرة. وتنتقد أبو لغد توافق أطروحات أمثال قاسم أمين عن افتقار العائلة المسلمة للحب والحميمية العاطفية مع أطروحات المستشرقين والمبشرين، المتأثرين بثقافتهم الحداثية. ويمكننا هنا أن نتبين أهمية ملاحظة تسلل الرؤية الحديثة لمكانة العاطفة في البناء الأسري المعاصر، والتأثرات العولمية بالنظرة الأوروبية. وينبغي أن نلاحظ أيضاً أن هذه النظرة المبالغ فيها لأنماط العاطفة الأسرية ترافقت مع شعور عام بضرورة تقوية الروابط الأسرية، والترهيب من الطلاق واللهج بنسب الانفصال والذعر من معدلاته في المجتمعات العربية والتقليدية عموماً، واعتبار الأسرة بمثابة الدرع الصلب أمام أخطار الحداثة والتفكك الاجتماعي، مما أفضى إلى ترسيخ الكثير من الحواجز المادية والاجتماعية التي أجبرت أحياناً الزوجين —كما يقول أحمد العدوي في ملاحظة سوسيولوجية هامة– على القبول بالعيش في ظروف صعبة، مع كلفة عالية مادية ومعنوية عند الإصرار على الانفصال. وهذا التحليل للتزامن الثقافي بين رؤية ''رومانتيكية'' للعلاقة الزوجية وتقاليد وتكاليف مادية ومعنوية لإنشاء العلاقة ولاستدامتها تتيح تفسيرات عقلانية أكثر تفهماً لواقع الأسر المسلمة.

وبالعموم فالذاتية الحديثة تولي العواطف والمشاعر الفردية عبر أدواتها الضخمة (الفنية والثقافية والسياسية) مكانة مبالغ فيها، في تحوّل يرى بعض مؤرخي الأفكار والذهنيات أنه بمثابة الأنسنة للمنظور الديني المسيحي، وبحثاً عن خزانٍ معنويٍ يمنح الحياة العلمانية الحديثة المعنى ويسكب في شرايينها المبرر الوجودي، ويرى آخرون أن مركزة المسيحية حول الحب هو الآخر منتج فكري حداثي، وقد يبدو الأمر نتاج خليط جدلي بين الحداثة والمسيحية.

وأياً ما يكن، ففكرة كون العواطف والكيفيات الحميمية لتمثيل المشاعر ليست فطرية بكافة صيغها الحديثة كما قد يُظن، أمر جدير بالتأمل، ويفتح آفاقاً جديدة في ملاحظة انعكاسات الحياة الحديثة على البنى النفسية والشعورية للفرد المعاصر.

إرتباكات الهوية



تسعى الباحثة القطرية نورة فرج في كتابها "ارتباكات الهوية"2007 لدراسة إشكالية التمثيل والتلقي في عدة روايات تحمل سمات متقاربة:

رواية ليون الأفريقي لأمين معلوف1986، وليلة القدر للطاهر بنجلون1987، والحزام لأحمد أبودهمان2000.

والكتّاب الثلاثة فرانكفونيين، وأبودهمان تحديداً يوصف بأنه الفرانكفوني السعودي الأول. وكل الروايات الثلاث كتبت بالفرنسية، وكلها لاقت رواجاً، فرواية معلوف فازت بجائزة الصداقة الفرنسية–العربية، ورواية بنجلون فازت أيضاً بجائزة غونكور، وطبعت رواية الحزام خمس طبعات خلال أربعة أشهر. وكلها أيضاً تتناول الشرق وعوالم العرب بصورة أو بأخرى.

ومن الطبيعي أن يثير هذا الرواج الأسئلة، ويقف على رأس هذه الأسئلة مدى تماهي الروايات مع المتخيّل الاستشراقي الذي يسكن في عقل المتلقي الغربي. **وبتحليل الروايات عبر المنظور الاستشراقي الكلاسيكي الذي يسم الشرق بالطابع الغرائبي عبر تنويعات ثلاث (الشهوانية، الغيبية،الدموية) كانت النتيجة:**

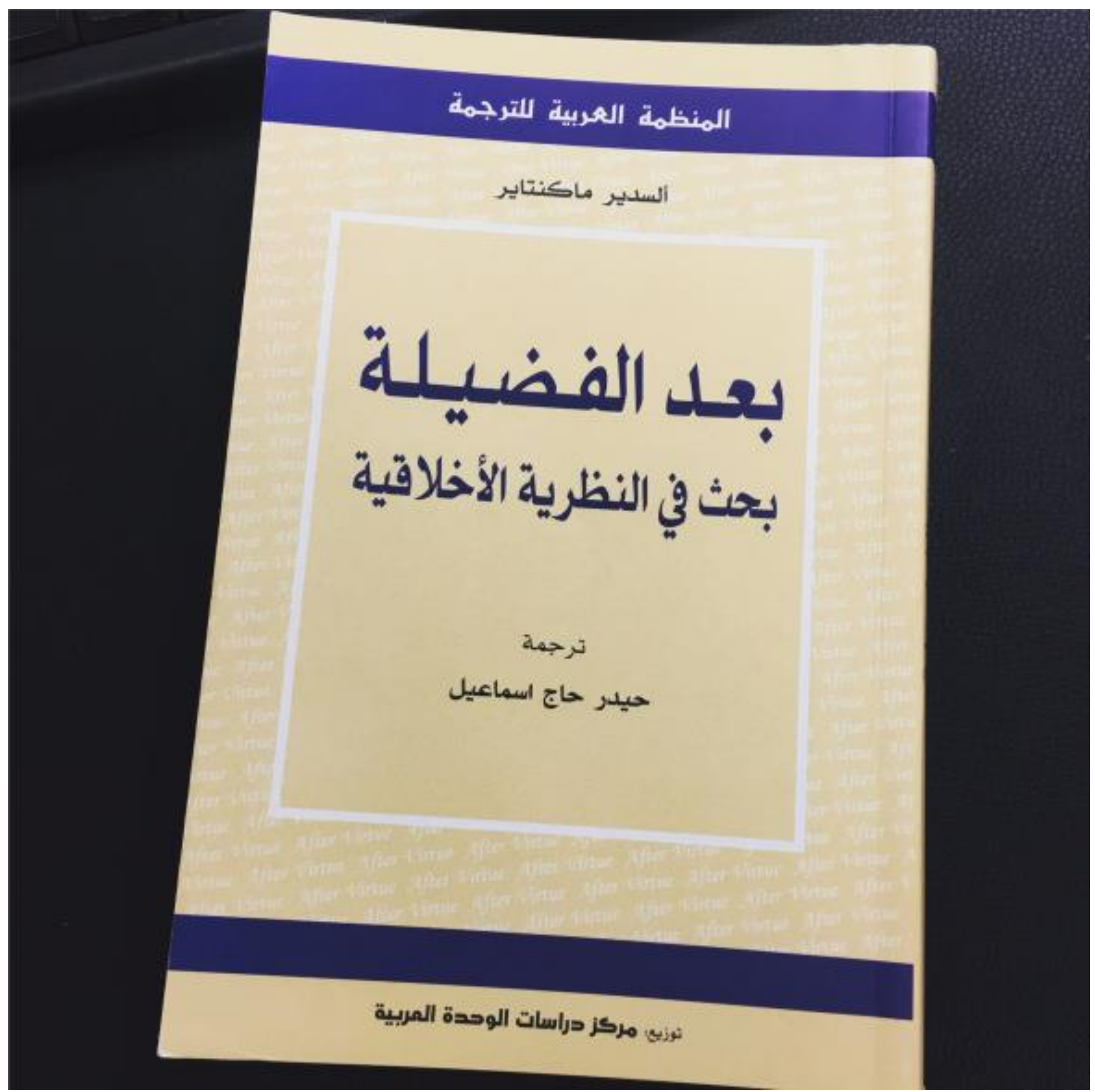
1- رواية "ليون الافريقي" اعتمدت على مادة تاريخية وأثثتها بصور استشراقية كثيرة كعوالم الحريم، والتوحش، والحمامات والختان.

2- "ليلة القدر" مزجت المقدس بالمدنس واستلهمت من "ألف ليلة وليلة" و"الروض العاطر"، ومزجت بين ثيمتي "الحريم" والتوحش الاستشراقيتين. وارتكزت على فكرة إثبات الهوية الأنثوية وسط مجتمع ذكوري، وهذا تموضع ثقافي متوقع تماماً بالنسبة للمتلقي الأجنبي.

3- "الحزام" تشير -على قصرها- للوضع الدوني للمراة كوضع طبيعي، وتحتفي بحكايات الجن واحتفالات الختان. وتضع الرواية صورة قرية سعودية رومانسية متخلفة ومتمسكة بقيمها تصطدم بالمدنية في مواجهة مضحكة.

وهكذا تبدو الروايات الثلاث قد نجحت في استعادة المتخيل الاستشراقي وبناء صورة غرائبية عن الشرق لإبهار المتلقي الغربي، كما أنشأت هوية ملتبسة لا تنفصل عن الآخر بل تتموضع بداخله وتنسجم مع خيالاته القديمة.

بعد الفضيلة- بحث في النظرية الأخلاقية



كثيراً ما أجدني منحازاً للمجال الأخلاقي أو الفلسفة الأخلاقية أو التأسيسات النظرية للبحث الأخلاقي عند مناقشة الأفكار المعلمنة الحديثة بشتى أصنافها لا سيما العدمية الإلحادية، لأني أجد المجال الأخلاقي يقف حجر عثرة ومأزقاً هائلاً أمام أي معالجة أخلاقية غير متجاوزة للفعل الإنساني. ومن جهة أخرى فالتأمل في الأسئلة الأخلاقية الوجودية عن ماهية الخير والشر والتبرير أو التعليل الأخلاقي يزيدني يقيناً بعظيم منّة الله تعالى على عباده بإنزال شريعته عليهم، فلا طمأنينة أخلاقية إلا بها، وبدونها تنعدم إمكانية التأسيس الأخلاقي.. بل وأقتنع بضرورة الأديان حتى المحرفة في انتشال الناس من ظلام العدم المنحل المفارق لبقايا الفطرة والأخلاقيات الإلهية المتناثرة بين ثنايا التحريف والتأويل.

في عام 1958 نشرت الزابيث أنسكومب مقالة ثورية عن ‘‘الفلسفة الاخلاقية الحديثة’’ تقول فيها أن **الفلاسفة المعاصرين يحاولون تقديم بناء نظري للواجب الأخلاقي ويستعينون بتعابير لا معنى لها إلا في ظل تأسيس ديني**، وتقول أن **الأخلاق الأمرية (لا تقتل، لا تكذب،..الخ) فقدت سبب وجودها حين تدهرنت، أي حين نزع السند الديني والتأسيس الإلهي لمشروعيتها.** استفاد الفيلسوف الاسكتلندي ألسدير ماكنتاير كثيراً من أفكار أنسكومب الجذرية -كما يقول سبيربير وأدجيان-، وطوّرها بصورة عميقة في كتابه ‘‘بعد الفضيلة’’.

يفتتح ماكنتاير كتابه بفصل رائع يقول فيه -في مجاز معبّر- تخيّل لو أن العلوم الطبيعية هوجمت بشراسة، فأحرق الناس المختبرات وأعدم الفيزيائيون بلا محاكمة، ودمرت الكتب، وسجن العلماء في شتى المجالات الطبيعية، ثم حصل لاحقاً ردة فعل تحاول تنوير الناس بالعلم وأهميته، ولم يعثر روّاد ردة الفعل التنويرية هذه إلا على بقايا من التجارب، ونتف من نظريات متفرقة، وكتب ممزقة؛ ما الذي سيحدث؟

بالضبط هذا هو ما حدث مع اللغة الأخلاقية في عالم الحداثة اليوم، فالتأسيسات الأخلاقيات لمجتمعات الحداثة اليوم ليست سوى حزمة ملفّقة من تراثات متفرقة، فهي ‘‘أفلاطونية’’ حين تكافئ أبطال الأولمبيات، و’’نفعية’’ حين توزع الموارد النادرة، و’’لوكية’’ حين تؤسس لحق الملكية الخاصة، و’’كانطية’’ حين تشدد على تأسيس الأخلاق على الاستقلال الذاتي.. وأخيراً ‘‘مسيحية’’ حين تعترف بأهمية الإحسان والتعاطف والمحبة والمساواة.

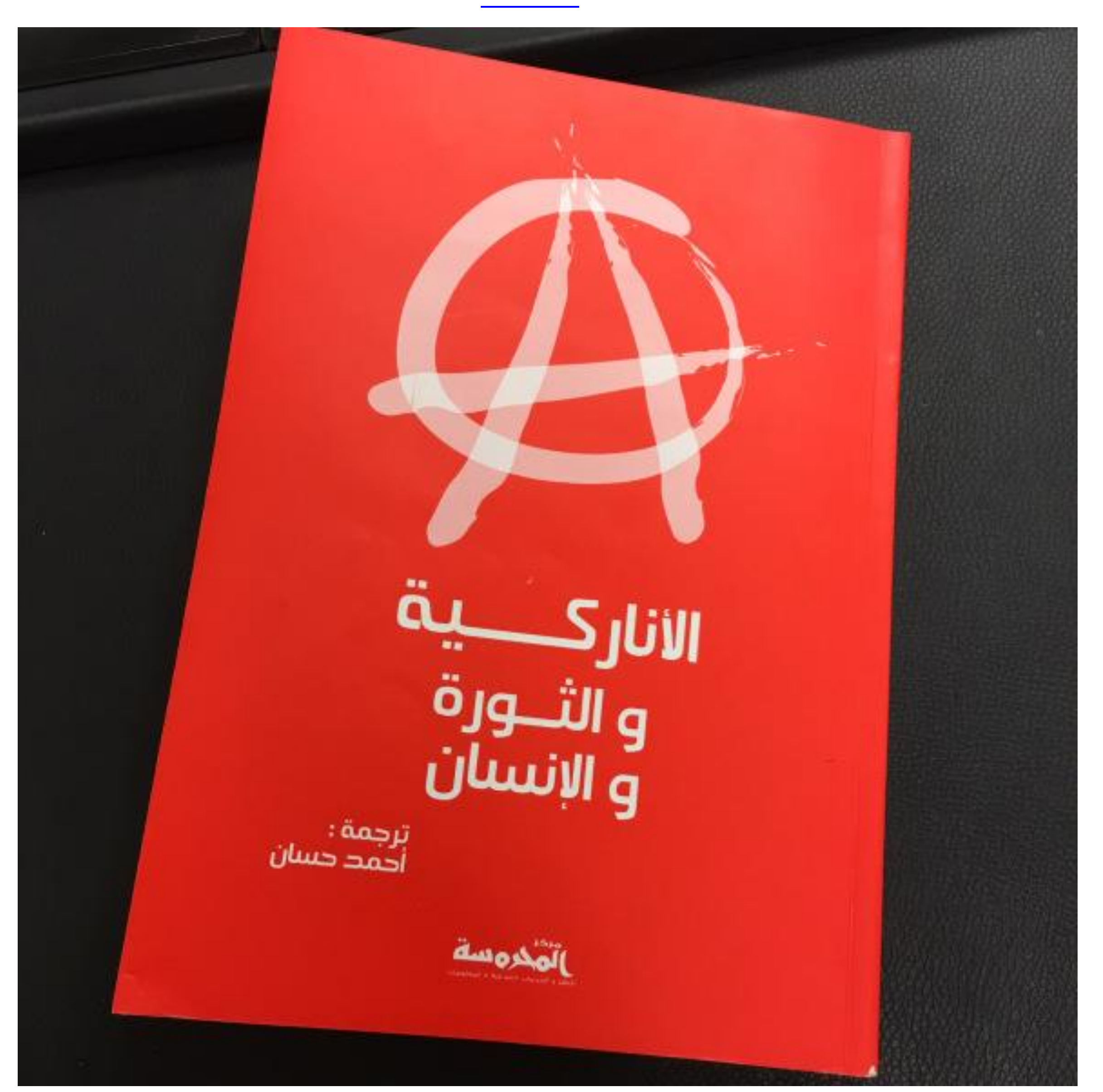
سعى ماكنتاير في هذا الكتاب إلى تقديم أطروحة أخلاقية تحاول حل المأزق الفلسفي الحديث، وذلك بتقديم شرح للخير الإنساني عبر مفاهيم اجتماعية وبلغة الممارسات والتقاليد والوحدة السردية للحياة الإنسانية، مستعيناً في ذلك بالفلسفة الأرسطية، لأجل توفير المعنى للوجود الإنساني، فعلى الذات -كما يعبّر ماكنتاير- أن تجد هويتها الأخلاقية في ومن خلال عضويتها في اتحادات اجتماعية، كالأسرة والجوار والمدينة والقبيلة، وهذا لا يعنى القبول بالحدود والقيود الأخلاقية الخاصة بتلك الاتحادات، لكن لا يمكن البدء بتأسيس هوية أخلاقية بدون الانطلاق من هذه الاتحادات، فماضي أسرتي وقبيلتي ومدينتي وأمتي تؤلف المعطى في حياتي، ونقطة بدايتي الأخلاقية، وهي تضفي على حياتي خصوصيتها الأخلاقية.

وفي وقت لاحق بعد صدور الكتاب طوّر المؤلف من أطروحته بإضافة تأسيس غائي وميتافيزيقي، لأن للكائنات الإنسانية -كما يقول- غاية يتوجهون لها بطبيعتهم الخاصة، وهذا التطور يعود لتأثره بتوما الأكويني -الفيلسوف المسيحي الوسيطي المعروف- فهو يصرّح في طبعة الكتاب الثانية أنه صار تومائياً بعد كتابة ‘‘بعد الفضيلة’’. كما هاجم ماكنتاير في مواضع متفرقة من الكتاب وبضراوة الفردانية الليبرالية، وفنّد رأيها بنفي تحديد ماهية للخير

الإنساني (كما في أطروحات الرولزيين)، وهو يعتقد أن أفضل نمط للحياة الإنسانية يتجسّد في العيش المشترك ضمن ''عملية بناء وإبقاء أشكال المجتمع موجهةً نحو التحقيق المشترك للخيرات المشتركة''.

صدر الكتاب أولاً عام 1981م وحظى بشهرة كبيرة وترجم لأكثر من عشر لغات، وأثار الكثير من النقاش. وترجم للعربية متأخراً بضعة عقود، وصدر عن المنظمة العربية للترجمة عام ٢٠١٣م، بترجمة تتفاوت من الركاكة إلى التوسط.

الأناركية



لا يعبّر عنوان الكتابة عن مضمونه كما ينبغي، فمحتوى الكتاب على قسمين، الأول ثلاث مقالات وأعمال بحثية لأستاذ الأنثربولوجيا ديفيد جريبر، والقسم الثاني بحث للناشطة الأناركية سيندي ميلستين. وقبل استعراض عام لمحتويات الكتاب: ما الأناركية؟ باختزال شديد هي فلسفة سياسية راديكالية/جذرية تقوم على رفض السلطة والتراتبية والضبط والتحكم الدولتي، وتدعو لمجتمع جديد لا تراتبي، ينظم نفسه ذاتياً، وتسعى لتوليفات ديموقراطية جديدة قائمة على التوافقات الحرة والحوار المباشر، لا سيطرة فيها و لاهرمية ولا تمثيل استعبادي. وهي تنحدر تاريخياً كجناح يساري للاشتراكية اللاسلطوية (الليبرتارية). تترجم الأناركية anarchism خطأ إلى الفوضوية وللدكتورة هبة رؤوف عزت مقالة جميلة بعنوان "الفوضوية: الفلسفة التي ظلمتها الترجمة".المقالة الأولى بعنوان الأناركيون الجدد لجريبر، وتتحدث عن حركة مناهضة العولمة، وإلماحات نقدية حول السياسات النيوليبرالية. المقالة

الثانية تناولت أنثربولوجيا العنف والخيال السياسي، والمقالة الثالثة بعنوان شذرات من أنثربولوجيا أناركية، وهذه المقالة مع ما قبلها أهم ما في الكتاب. وفيها يناقش ظاهرة ندرة الأكاديميين الأناركيين. ثم يحاول تقديم ملامح أولية لنظرية أناركية في الأنثربولوجيا، ويحاول في عرضه أن ينتقد الصورة التقليدية لتصوير ما يسمى بمجتمعات ما قبل الدولة الحديثة (البدائيين) وينقض أوهام النزعات الدولتية في أسس التفكير السياسي الحديث.
في القسم الثاني تقدم الناشطة الأناركية بطريقة أكثر شعبوية وتبسيطية عن الأناركية كحركة وتيار، تبدأ بمناقشة مفاهيمية للتعريف الأناركية، ثم تاريخها، وطموحاتها.

وعموماً تنطوي الأناركية على إيمان طوباوي أو مثالي عن الإنسان وخيريته وتنطلق من رفض المركز وهي فكرة دفعتها لإتخاذ موقف عدائي من الدين كسلطة، وتلاقح بعض مفاهيمها مع النسوية المتطرفة لكونهما يتفقان في معاداة "سلطة" الرجل.. الخ.

إلا أن مجمل الأطروحة الأناركية كفلسفة سياسية وتصور عن الإنسان والمجتمع مفيدة -ربما- للقارئ المسلم، أولاً لكونها تضيف إليه تحليلات نقدية إضافية لواقع الدولة والرأسمالية المتغولة، وثانياً لأن الأطروحات الجذرية تستفزّ في الإنسان الحسّ النقدي، وهذا يساعد على بلورة التصور حيال الأفكار ذات الصلة. وثالثاً لأنها فلسفة أمل وحلم فهي تنقلب جذرياً على التصورات التقليدية حول السلطة، وتطمح لواقع تعاوني نموذجي، فواقع اليوم مغلق وبلا أفق، وتعاني الأطروحات السياسية السائدة من عاهات خطيرة وتشوهات مكلّفة. ويمكن الرجوع لمقدمة عبدالرحمن أبوذكري لكتاب "الأناركية" لدانيال غيران، والتي تناولت العلاقة بين المنظور الأناركي والإسلامي برؤية بيغوفيتشية.

ملاحظة حول مفهوم "المسؤولية" في العلاقات الزوجية والأسرية

عند التأمل التاريخي يبدو أن حجم التغيرات في أنماط العلاقات والمعيشة أعمق مما قد يُظن، كنت أتحدث مع صديق حول إشكاليات الطلاق، وقلت له أني أتفهّم أسباب الطلاق أكثر بكثير من السابق، وبغض النظر عن تعقيدات ملف مؤرق عالمياً كالطلاق (أقترح مراجعة مقال مهم بعنوان "لماذا يكرهون الطلاق؟ قراءة في التغيرات الحداثية" للمراكبي، منشور في موقع إضاءات)، فإنه من المجدي ملاحظة التغيرات الداخلة على صيغة العلاقات الزوجية والأسرية لرصد تأثيراتها.

من التغيرات في ظني نوع "المسؤولية" وحجمها وطبيعتها في العلاقة الزوجية والأسرية الحديثة، وأحصر حديثي هنا بالمجتمعات المحافظة، وفي الخليج تحديداً.

قبل جيلين –على الأكثر– كانت المسؤولية في إنشاء واستدامة العلاقة الأسرية أقل كلفة وأسهل على الرجل، وأنا هنا لا أتحدث عن المسؤولية المالية أو تكاليف السكن والمعيشة، وإنما عن المسؤولية الاجتماعية والنفسية والعاطفية، فالرجل يتزوج في العادة ويسكن في بيت أهله، أو في محيط قريب له، أو في محيط بعيد، وهذا المحيط البعيد عن أهله هو الآخر محيط مترابط وقوي الصلات، وعلاقات الجيرة فيه أشبه بعلاقات القرابة، فالرجل إذا سكن مع أهله (فيما يعرف بالأسرة الممتدة) إلى جوار تمتّعه بتكاليف معيشة أقل، هو في الحال نفسه ليس مسؤولاً بصفة مركزية عن إدارة شؤون بيته، بمعنى أنه غير مكلّف بإدارة وتنظيم الجدول اليومي، ولا هو أيضاً ملزم بملء وقت زوجته وأولاده وترفيههم وتربيتهم بصورة دائمة، بل هذه مسؤولية مشتركة، ومتفرقة داخل النسيج المترابط، حتى أنه ربما لا يتسنى له الخلوة بزوجته إلا وقت النوم فقط (فكّر في الأثر النفسي والعاطفي لذلك)، لانشغالها بمتابعة الأعمال مع زوجات الإخوة في أمور المعيشة المتعددة. وحتى في حال غياب الزوج الطويل والقصير تكون الأسرة الممتدة حاضنة للزوجة والأبناء إذا تعذر انتقال الزوجة لأهلها مثلاً. ومن جهة أخرى لاحظ طبيعة وقت الفراغ، في الأسرة القديمة لم يكن وقت الفراغ منظماً، ولا هو يتطلب استعداداً خاصاً، بل الفراغ يتخلل أعمال اليوم، وهو يخضع للرغبة الشخصية في كثير من الأحوال، أتحدث هنا عن مدة ما قبل نشوء الدولة وطغيان الوظائف العامة وأشكال العمل الحكومي والخاص، ثم حصل انتقال ضخم في هذا الشأن. فالأسرة الممتدة تآكلت لصالح "الأسرة النواة" أي الأسرة المكونة من الزوجين والأطفال فقط، مع الاستقلال الكامل في المسكن، وفي أحيان كثيرة البعد المكاني عن الأقارب من الدرجة الأولى، وهنا تنشأ مسؤولية مضاعفة، فالزوج مطالب بالإنفاق وتهيئة المعيشة، وهذا يتطلب منه ربما الارتباط بعمل شاق أو أكثر، ثم وهو الأهم هنا هو مكلف بإدارة الوقت في البيت، مع الأخذ في الاعتبار أن البيت في كثير من الأحيان شقة ضيقة، ولا يمكن تجاهل تأثير الحيز المكاني وأنماط التكوين المعماري التي تفرض احتكاك دائم وتقلص من فرص الامتداد الحركي والبصري على صيغة العلاقة الزوجية

والأسرية، فهنا الزوج مطالب اجتماعياً بالتمتع بطاقة نفسية وعاطفية كبيرة، لإدارة هذا الوضع باستيعاب وبث المشاعر والحب لزوجته وأولاده والسعي للترفيه عنهم إما بالخروج لأماكن معينة أو بجلب وسائل ترفيهية للبيت، كما أنه في حال اضطراره للبعد عن البيت سيكون الحمل مضاعفاً من الناحية النفسية للتعويض. ويرافق ذلك تزايد أوقات الفراغ في الأسرة الحديثة، تزايداً يفاقم من مسؤولية الزوج أيضاً. وهكذا ترى أنه لا يمكن مقارنة الزمن المعاصر في نوع المسؤولية الأسرية بالزمن ما قبل الحديث للأسباب المذكورة، وبالعموم إذا جمعت هذه الأسباب كالاستقلال التام مع تزايد وقت الفراغ وارتفاع تكلف المعيشة وغيرها من الأمور المهمة والتي لايكفي المكان لشرحها كالمبالغة في تكريس مفهوم الحب "الرومانتيكي" كعنصر مركزي في العلاقة الزوجية والأسرية، ربما تعيد التفكير بطريقة أخرى في إشكاليات متضخمة كالطلاق وغيرها.

وبطبيعة الحال أن التغير طال مسؤولية المرأة أيضاً. فدخول الفتاة المبكر لمجال "المسؤولية" بمعنى ضرورة تحملها لجزء من المتطلبات الاجتماعية، وأعمال البيت المختلفة الشاقة، وفي الرعي والفلاحة وغيرها، يحسّن من تطبّعها على أنماط المعيشة المتوقعة في حال زواجها. فالزواج في مرحلة عمرية مبكرة (طبعاً كلمة "مبكرة" تفترض ضمناً وقتاً طبيعياً محدداً للزواج، وتزعم أن ما قبل هذا الوقت يعد زيجة مبكرة، وهو مجرد تواضع اجتماعي مفتعل ومتغير بحسب الظروف) فيكون بناء الفتاة نفسياً وعاطفياً واجتماعياً منذ تطور وعيها المبكر بالعالم في ضمن نطاق اجتماعي وسياق علاقات معين، وهذا يقوي من قدرات الفتاة على التأقلم مع دورها الاجتماعي الجديد ومتطلباته.

وقبل ذلك، هذا الارتباط المبكر يجعل العلاقة الأسرية والزوجية تؤطر طبيعة أهدافها ومبررات وجودها في وعيها القصدي والضمني. وهكذا تجد الفتاة نفسها في إطار علاقة زوجية وأسرية أكثر استقراراً. أضف إلى ذلك ماسبقت الإشارة من تفتّت المسؤولية في النسيج الاجتماعي للأسرة الممتدة...الخ.

وأشير أيضاً للتسامح مع ظاهرتي الطلاق والتعدد -وبغض النظر عن مدى هذا التسامح- إلا أنه وبدون شك يساعد على تخفيف مسؤولية المرأة بحيث أنها لا تكون مضطرة في أحيان متعددة إلى القبول بعلاقة مؤذية وقاسية رهبة من المضاعفات الاجتماعية لتلك الظواهر.

أيضاً لا ينبغي تجاهل دور "الإماء" والرقيق في القيام بدور الخدمة وما شابه، وهذا يجعل من المرأة في الطبقات الوسطى وما فوقها تتمتع بمسؤولية خدمية و"إدارية" محدودة. ولا يمكن مقارنة ذلك بظاهرة الخدم الحديثة، لفروق الانتماء الاجتماعي وطبيعة الولاء، والاختلافات الثقافية والدينية، وشكل العلاقة القانونية، فضلاً عن الأدوار الحميمية التي تتاح للأَمَة في العلاقة مع السيّد. ويمكن القول أن هذه العلاقة بالإماء والخدم في الزمن القديم كانت

مؤثرة في نظر الفقهاء، فكلامهم في سائر المذاهب عن حدود خدمة الزوجة لزوجها مثلاً كان يستحضر انتشار الإماء بصورة طبيعية، وربما هذا يفسّر لنا أحد أسباب الجدل المعاصر في هذه المسائل، أقصد الخدمة وما إليها.

أما "المسؤولية" في الأسرة الآن، فالأمر يبدو أكثر صعوبة، فالفتاة تتزوج بعد أن اكتمل نموها الجسدي والعقلي والنفسي بعيداً عن المناخ السابق بصورة شبه جذرية، وأصبح لها طموحاتها وأهدافها الخاصة والمستقلة (وهذا مؤثر جداً في تعقيد فرصة الحصول على الرجل الملائم من جهة، كما أنه يغيّر من خريطة أولويات الفتاة لصالح صعودها الاجتماعي فردياً، عبر تكثير الشهادات والإنجازات الذاتية على حساب الزوج والأولاد، والإعلام والمزاج العام يدفع بهذا الاتجاه) فتدخل الفتاة لعالم جديد، وهي مطالبة بتقديم الدعم النفسي والعاطفي لزوجها وأولادها، ومحاولة استدامة الحضور في قلب الزوج عبر أساليب عديدة قد تستنزف من طاقتها النفسية. وفوق ذلك هي أحياناً مضطرة للمشاركة في الدعم المالي للأسرة بواسطة وظيفة مرهقة. كما أن الطلاق والتعدد يمثل لها كارثة كاملة الأركان، إلى درجة أن ترفض الزواج خشية الطلاق.

وإذا تأملت هذه الأمور بصورة مختلفة ستجد أن كثيراً من الأطروحات حيال الملفات الأسرية تتسم بالفقر التحليلي والسذاجة والشعبوية الضارة، لاسيما تلك الخطابات التي تعقد مقارنات فجة بين أزمنة متغيرّة، لاسيما الصادرة عن أناس لا زالوا غير قادرين ذهنياً وثقافياً على إدراك طبيعة التحولات الكثيفة.

تمثيل الذات والآخرين

"**هشاشة العبقرية تكمن في حاجتها إلى جمهور**".. تلخص هذه العبارة أحد معضلات الوجود الاجتماعي، فالفرد لا تترسخ لديه العديد من السمات إلا بفضل الاعتراف الخارجي بها، اعتراف الآخرين، وكثير من تصورات الإنسان عن نفسه هي انعكاس واعي أو مشوش أو ناقص أو مختزل عن تصورات الآخرين عنه، ولذلك أحياناً يكون لديك صديق بمثابة المرآة والانعكاس المفضل لديك عن شخصيتك، حتى يصح فيه القول أنه من النوع الذي إذا وثق فيك، وثقت في نفسك. وهكذا فالإنسان يستحيل عليه عملياً أن يكوّن تصور عن ذاته بمعزل عن الآخرين. وإن كانت الانفعالات أو التفاعلات الذاتية مع هذه التصورات القادمة من الخارج تتباين وتختلف بحسب عوامل الذكاء والكفاءة النفسية والإدراكية والسواء النفسي والعقلي وغير ذلك. نحاول أحياناً أن نتفوق على التصورات المتداولة عنا أو حتى عن قناعاتنا الشخصية عن ذواتنا نفسها، ولذلك نموذجين بارزين: الأول يكون عندما نتجه للتفوق في عمل أو دراسة أو نشاط ما لأجل أن نثبت تميزنا في ناحية ما أمام أنفسنا، وفي هذه الحالة لا نحتاج كثيراً لسماع رأي الآخرين. والثاني يكون عندما نسعى لتحدى رأي الآخرين عنا في أمرٍ ما، ولتقديم عرض عملي يناقضه، لإثبات زيف الصور الذهنية لدى الآخرين عنا، وهذه عملية شاقة بالمقارنة مع النموذج الأول.وعلى أية حال نجد أنفسنا في أحوال كثيرة في مأزق "تمثيل النفس"، بمعنى ما مدى مصداقية ما أعتقده عن نفسي وما يعتقده الآخرون عني، وتكمن صعوبة المأزق في التناقض الأبدي بين رغباتنا في الحصول على الإطراء وربما الشهرة والمكانة والاحترام وبين قدراتنا ومؤهلاتنا الشخصية، عند التعامي والانجرار خلف الرغبات تتضاءل المشكلة لدينا ونتحول لكائنات بائسة ومستلبة للآخرين وجاهلة بذاتها، وحين نحافظ على المصداقية، والكراهية التامة للزيف والنفاق نبقى في صراع دائم مع تلك الرغبات. وتقدم الشريعة هنا إطاراً عملياً وأخلاقياً لاستيعاب الأزمة، وإن كانت المجاهدة الدائمة من جوهر التشريع، إلا أن الاخلاص لله ﷻ والشعور بمعيته وذكره توفر أرضية هائلة لاستيعاب رغبات النفس بالحضور والإطراء، كما تحرر النفس من القيود والشروط اللازمة للحصول على القيمة الاجتماعية، ومن غير هذا التأسيس الديني والأخلاقي من العسير فعلاً إيجاد حل لهذه المعضلة.

لا أدري لماذا تخطر في بالي خواطر مفزعة من فترةٍ لأخرى عن هذا الكابوس؟ ماذا لو كنتُ ضحية أوهام مزرية وأقوم بدور مخجل على خشبة مسرح هذا العالم؟!

اقتناء شاعر!

عبر شاشة هاتفي، وعلى دفعات قصيرة قرأت رواية قصيرة ولطيفة "**هيا لنشتر شاعراً**" **للبرتغالي أفونسو كروش**، لم تتجاوز الثمانين صفحة تقريباً.

تحكي الرواية بخيال جامح عن زمن غامض يشتري فيه الناس من المتاجر شخصيات فنية وأدبية. فتاة تقرر أن تشتري شاعراً، وهي تنتمي لأسرة اقصادية جداً ومنطقية جداً، لا مكان فيها للمشاعر، وكل شيء يحسب بالأرقام.

أبدع الروائي في تشخيص نوع من الكوميديا السوداء لمجتمع ديستوبي مرعب، وكأنه يمثّل بؤس الرأسمالية في تغولها الكامل على سائر أحوال المعيشة البشرية، بل حتى تغزو أنماط التخيل، وأشكال الحوار والتواصل والتعبير. تنشأ فتاة ما علاقة سطحية مع الشاعر الذي ينتظر لحظة كشف "يمارس فيها القلم الحب مع الورقة". شخصية الشاعر في الرواية كاركاتورية بعض الشيء. تبدأ الفتاة ثم أمها تدريجياً بتقبل فكرة المجاز والاستعارة، ثم الشعور بالحاجة لها.. لاحقاً تضطر الأسرة للاستغناء عن "خدمات الشاعر"، لتنخرط الفتاة وأمها في حنين نحو الشعر والمجاز، على نحو يغير من حياتهما.. لم تستطع الفتاة التخلي عن شاعرها حيث ألقوا به قرب الحديقة، فكانت تزوره هناك باستمرار.. لتنتهي الرواية نهاية رديئة ومفاجئة، بما يشبه الخطبة أو المقالة. كنت أنتظر تصعيداً في الأحداث، يضعنا في قلب العوالم الشعرية البديلة، فسياق الرواية وخيالاتها البعيدة أشرعت الباب أمام أحداث متوقعة كثيرة، ثم أغلق الباب بغتة بصورة فظّة وبلا مبرر.

وبكل حال تظل رواية حلوة. ويعجبني هذا النوع من الروايات، على ندرة اطلاعي عليها، أقصد تلك التي تصنع خيالات ومجازات وعوالم بديلة، وتغامر باكتشاف صيغ حركتها، والتنبؤ بمساراتها. وجدت هذا واضحاً في روايات ساراماغو مثلاً، مالذي يمكن تخيله لو توقف الموت عن المجيء للناس؟ ماذا لو أصيب الجميع بالعمى؟!

هذا النمط من السرد الروائي يروق لي، لكونه يمثل تجربة عقلية وتخيلية مثيرة، ومقاربة شعرية فعلاً تتحدى أشكال الثوابت الوجودية والاجتماعية، كما يمثل تثويراً للذهن البشري يختبر فيه الكاتب أنواعاً من المشاعر والمعاني الوجودية غير المرئية في قلب القلب. أتذكر كلمة معبّرة لغابرييل غارسيا ماركيز، عن الشعور الغريب والجارف الذي انتابه حين قرأ بداية المسخ لكافكا، وقال لم أكن أتخيّل أن أحداً يتجرأ على خيال كهذا. هذا بالضبط شعور مذهل.

ما يجب أن تخشاه!

يبقى مقلقاً للروح النقّادة أن تكتشف في وقت لاحق فشلها في تفهم مبررات الآخرين أو فهمها فحسب، أو على الأقل التخفيف من حدة انتقادها، وضراوة شجبها. في يومياته المؤثرة -التي حظيت بترجمة بائسة- يكتب الشاعر الإيطالي تشيزاري بافيزي ت1950 أنه تحوّل في أواخر الثلاثينيات إلى حالة الكهول البطّالين التي كان ينتقدها في شبابه. كانت ملاحظة حادّة، ومصارحة مؤلمة.

بالضبط هذا ما يجب أن تخشاه.

لا أقصد ضرورة تفهم مبررات البطالين والمرتزقة والمنافقين، وسائر التشوهات الأخلاقية التي يقترف الناس، ولكن أشعر خلف هذه الأفكار بعمق أثر الزمن في النفوس البشرية. كم من همم وقّادة، وتطلعات وثّابة كانت كالأفق الغائر في سماء المرء، تبخرت، وتلاشت كضريح بلا شواهد في صحراء لم تعرف المطر. يتساقط الأصدقاء الداعمون، وتقف الوظيفة كحائط صد، وتبتكر الحكومة عوائق جديدة، ويموت الأمل في قلوب بدأ يغزوها الشيب في منتصف شبابها. كثيرون ممن تراهم أضحوا على الهامش، وقد انتصر عليهم الزمن، وأسقطهم تتابع النصال، فلم يعد يبالون بشيء، كانوا يوماً ما يضعون في غرفهم جدول طموحات ثري، ومكتز، أو يكتبون في يومياتهم خطط الكثيرة، ويحاسبون أنفسهم بصرامة. ولكن الزمان انتصر!

فضيلة السؤال

"العلوم أقفال والسؤالات مفاتيحها"

الخليل بن أحمد

السؤال أدلّ على عقل المتكلم من الجواب. هذا معنى شائع وفكرة معروفة، وفيها كثير من الصواب، وإن كانت تخالف -في النظر الأولي- البديهة أو الحس العقلي المشترك. فالمعهود أن الجواب هو محك الاختبار للتحقق من مقامات العقلاء وأهل العلم والنظر.

ولكن استحسان الفكرة المذكورة متولد عن التأمل في سياقات الإدراك عند الإنسان ومعاقد النباهة وحسن الفطنة. فالجواب قد يقع نتيجة حفظ أو تلقين مجرد، أو نتيجة تكرار أو محض مصادفة، أو هو مآل متوقع بعد التعلم. أما السؤال الدالّ على جودة عقل السائل فيكون لدقة ملاحظة، أو غوص على معنى ملتبس، أو يتولد نتيجة لتجاوز البديهيات، وأوائل المسائل وظواهر المعارف، فإذا أوغل الناظر في العلم كثر استشكاله، لاتساع نظره في الخلافيات وتنوع أقاويل المصنفين. فالسؤال في هذه الحالة قلّ أن يكون تقليداً، بل لا يكاد يصدر إلا عن اجتهاد ذاتي ومستقل. وربما يبجّل بعض المتفلسفة هذا المعنى لاعتقادهم أن الجواب ينتمي للاعتقاد واليقين أما السؤال فينتمي للتشكك والارتياب، على عادتهم في تفضيل الشك وتحقير اليقين، وهذه زاوية أخرى في البحث لا أود الخوض فيها.

وأيضاً فالعقل السائل ينبئ عن شغف بالجواب، وتشوّف للتعلم، وتواضع للمسؤول، وهو ينطوي على معرفة بجهل النفس، فإن من العلم الشريف المعرفة بمواضع الجهل، وهذا لا يحصله البليد المبتدئ، بل لابد من طلب العلم بهذا الجهل، فالعلم البشري إنما هو -بمنظورٍ ما- مجرد تقليص ضئيل لمساحات الجهل العريض. ولذا تجد كثيراً من هذا الصنف يقابل الأكابر والمختصين أو يجالسهم فلا يسألهم لا لاستغنائه ولا لترفعه، بل لجهله بما يجهله، ولبلادة حسه، وبردة ذهنه.

وكان بعض الدكاترة يناقش السائل في سؤاله، ويحاققه ويدقق: هل يقصد كذا أو كذا؟ مما تحتمله صيغة السؤال المرسل، حتى يقوده لتحديد السؤال بدقة منطقية، وبتركيز يفيد السائل بمواطن الإشكال ومنازع النظر مما قد لا يكون قد خطر بباله أصلاً، حتى ربما ندم الطالب على السؤال أو انزعج من التدقيق، لكونه اعتاد إلقاء السؤال جزافاً بغير تحرير ولا اهتمام، وقد حدثني أحد طلبته عن انتفاعه بهذه الطريقة في التعليم، وإن كان الدكتور نفسه لم يكن مميزاً في تخصصه، إلا أن هذه العادة الحميدة ترجح على مجرد المعرفة البحتة أو حفظ المعلومات ومراكمتها،

فتعليم السؤال تجويد للنظر وإغراء بتصحيح المعارف الداخلة للذهن وتنظيمها، وإكساب للمَلَكة، التي تقود لما هو أجلّ وأرفع في العلم والنظر.

من لا تاريخ لهم

العنوان: أوروبا ومن لا تاريخ لهم.

المؤلف: إريك وولف.

الناشر: المنظمة العربية للترجمة 2004.

"على الأنثربولوجيا أن تكتشف التاريخ القادر على بيان أسباب نشوء النظام الاجتماعي للعالم الحديث"

بهذه الخلفية النظرية يفتتح أستاذ الأنثربولوجيا الأمريكي إريك وولف ت1999 كتابه المهم "أوروبا ومن لا تاريخ لهم". وينطلق في كتابه للبرهنة المستفيضة على "مدى استحالة امتلاك أي فهم سليم لعموم المجتمعات والثقافات الإنسانية من دون إتقان فن تصورها في شبكة علاقتها وأشكال تبعياتها المتبادلة على صعيدي الزمان والمكان" كما يقول. يسعى الكتاب لتحليل جذور الآليات العامة لتطور التجارة الرأسمالية عبر العالم منذ عام 1400م، وتأثيراتها على الكتل السكانية المدروسة من قبل أساتذة تاريخ وعلوم الأنثربولوجيا، وذلك من منظور ماركسي، كما يقرّ بجرأة وحماس.

وقد قام وولف بتجاوز الأبحاث السائد في مجاله والتي تهتم ببحث مناطق أو أثنيات محددة بوصفها نماذج قائمة بذاتها، ووضع بدلاً عن ذلك طيفاً واسعاً من المعارف الانثربولوجية ضمن تاريخ شامل للتوسع الرأسمالي الغربي، وردة الفعل المحلية عليه. ونحت مصطلح "نمط الإنتاج التابع" واضعاً بذلك نهاية للمناظرات العقيمة حول مدى كون مفهوم "الإقطاعية" قابلاً للتطبيق على مناطق مثل شرق آسيا وأفريقيا، كما يشير كريس هان وكيث هارت في كتابهما "الأنثربولوجيا الاقتصادية".

يقع الكتاب في ثلاثة أجزاء، و 12 فصلاً، وقد عالج باهتمام تأثيرات الرأسمالية الاستعمارية على الهند وأفريقيا، وأشكال التبادل والتداخل السياسي والثقافي والتاريخي. وأفرد فصلاً كاملاً عن تجارة العبيد، وأورد فيه تساؤلاً عن سبب تفضيل العبيد الأفارقة على نظرائهم الأمريكيين الأصليين بالنسبة لأوروبا والغرب عموماً؟ وأجاب أن العامل الأساسي في ذلك هو كون الهنود (الأمريكان الأصليون) على مقربة من جماعاتهم الاصلية مما كان يشجعهم على التمرد، بخلاف الأفارقة الذين حرموا من هذه الخصيصة، فبيعهم كان يشكل فراقاً تاماً بينهم وبين أهاليهم، كما يعمد المشترون إلى خلط الأفارقة بغيرهم، للحيلولة دون حصول أية تضامن، مع ترسيخ الفصل العنصري عن

البيض، بحيث يكون هروبهم سهل الافتضاح لإمكانية التعرف عليهم بمجرد لون البشرة من قبل أي حارس متلهف للمكافأة.

في آخر الكتاب فصل رائع بعنوان "ملاحظات عن المصادر"، وفيه تحدث المؤلف عن أبرز الأبحاث والمراجع التي اعتمد عليها في فصول الكتاب، وأشار لملاحظته المتنوعة حيال مصادره، وكيف تأثر ببعضها، وطور أفكار بعضها الآخر، أو انتقدها وتجاوزها. فكرة الفصل الأخير مفيدة وممتازة، وهي فعلاً تشكل كما يقول المؤلف "سيرة ذاتية فكرية".

صدر الكتاب عام 1982 وترجم في 2004، مع ترجمة مقدمة مهمة كتبها المؤلف لطبعة عام 1997.

اضمحلال الحضارة الغربية

العنوان: فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي.

المؤلف: آرثر هيرمان.

الناشر: المركز القومي للترجمة.

يعبّر أستاذ التاريخ آرثر هيرمان في مقدمة كتابه هذا عن انزعاجه من ''التشاؤم الثقافي'' الشائع، والذي يظهر في صيغته القصوى كترقب أو توقع الاضمحلال الوشيك للحضارة الغربية، ولم أستسغ هذا التحيز المكشوف والمبكر، والذي أثرّ بوضوح على طريقة تناول المؤلف وأحكامه على الشخصيات والأطروحات.يستعرض هيرمان الأطروحات ''المتشائمة'' والناقدة بعنف لتاريخ الغرب المعاصر، وبأسلوب سلس ورشيق يشير لتجليات وجذور نظريات الانحلال عبر التاريخ الغربي، وهي جذور ليست قريبة، ثم بدأ برصدها التفصيلي في القرون الثلاثة الأخيرة، مع جاكوب بوركهارت، ونيتشه الذي استقى منه كثيرون أسس النقد الجذري لمظاهر التحلل البرجوازي، وظواهر الضعف والرخاوة الثقافية والفكرية. ثم ينتقل لعرض أطروحة بروكس آدمز، وبي دوبوا، وخصص فصلاً مستقلاً لأطروحة الفيلسوف الألماني أوزوالد شبنغلر التي وضعها في كتابه الشهير ''أفول الغرب'' أوائل القرن المنصرم، وفصلاً آخر لأطروحة المؤرخ المعروف آرنولد توينبي.

وتحت عنوان ''انتصار التشاؤمية الثقافية'' يعقد المؤلف عدة فصول، أولها عقده لدراسة ''التشاؤم الثقافي'' عند رواد مدرسة فرانكفورت، تيدور أدرنو، وإيريك فروم، وماكس هوركهايمر، وفراز نيومان، وهيربرت ماركوز، وأساساتهم النظرية في تفكيك جذور السلطوية والكليانية والعنف المجرد في الحضارة الغربية الحديثة.

وفي فصل تال يتحدث عن من يسميهم ''أنبياء فرنسا المحدثون'' سارتر، وفانون، وفوكو، وعرض فيه لأطروحاتهم النقدية حول فكرة الاضمحلال الحضاري.

وأخيراً تحدث عن التشاؤمية البيئية، وحركات الدفاع عن الطبيعة، ونقدها الشرس لقوى الرأسمالية والأنظمة المساهمة في تدمير الكوكب، عبر الإسراف في التصنيع، والعبث الجيني والتصنيعي بالأغذية والنباتات...الخ.

طوال الكتاب يحاول المؤلف المزج بين عرض الأفكار والتأريخ لها، مع إبراز الجوانب والتاريخ الشخصي لأصحاب الأطروحات وعلاقتهم ببعض—والإسراف أحياناً في ذلك- ، وإشكاليات التأثر والتأثير، وسوى ذلك، وهو لم

يتوانى في النقد اللاذع لأكثر الأطروحات، ومحاولة تشويهها إما بجعلها شاذة ومتطرفة، أو مجتزأة، أو صادرة بتأثير قوي من مآس شخصية، أو كتعبير عن إحباطات معينة تتصل بحياة صاحبها. ومع ذلك كله فالكتاب مهم، ويناقش موضوعاً غاية في الأهمية، كما أنه بمعنىً ما يجمع أشهر أشكال النقد الموجه للحالة الحضارية الغربية، فهو دراسة مفيدة في حقل تاريخ الأفكار.

يقع الكتاب في أكثر من 500 صفحة، وصدر بلغته الأم عام 1997، وصدرت الطبعة الثانية للترجمة عام 2009م.

التاريخ المستباح

العنوان: التاريخ– الاستفادة منه أم استباحته

المؤلف: مارجرت ماكميلان

الناشر: دار جامعة الملك سعود للنشر 1436.

مارجرت ماكميلان مؤلفة هذا الكتاب تعمل أستاذة للتاريخ بجامعة أكسفورد، وتدور فصول الكتاب حول أشكال استخدامات الإنسان للتاريخ، وأنماط التوظيف الجماعي للوقائع والأحداث الماضية، وتأثير التاريخ في السياسة والاقتصاد والمجتمع والهوية.في الفصل الأول تعرض الكاتبة للاهتمام الكبير الذي بات واضحاً بالتاريخ عموماً، من خلال البرامج والمتاحف والوثائقيات.

وفي الفصل التالي توضح أن التاريخ يبدو ممتعاً ومغرياً لأنه في أحيان كثيرة يقدم الوضوح في حين أن الواقع الحاضر يبدو مشوشاً ومضطرباً وغامضاً. وتسرد الشواهد المختلفة عن ذلك.

وفي الفصل الثالث تناقش إشكاليات الكتابة التاريخية، الأكاديمية وغير الأكاديمية، وتعرض لمشكلات الذاكرة، وتفند فكرة أن رأي شهود الحدث هو بالضرورة أهم من رأي غيرهم.

ثم تناقش في الفصل الرابع والخامس موضوعات خطيرة، حول علاقة التاريخ بتشكيل الهوية، والقوميات. بل حتى الهوية الشخصية، فترى أن فكرة "المراهقة" بصورتها الحالية هي فكرة حديثة تاريخياً على هويات الناس، وبالكاد ظهرت قبل عام ١٩٠٠م، فالناس كانوا إما بالغين أو أطفال، ثم حدثت التحولات المعروفة.

تناقش في هذين الفصلين إشكاليات تاريخ السود، وعن استخدام الدول القمعية للتاريخ لضبط التحكم الاجتماعي، الصين كمثال على ذلك. وأشارت أيضاً للنقاش حول فحص علماء الآثار لبعض مقابر العائلة الملكية اليابانية والتي يعتقد أنها تنحدر من الشمس، وتأثيراته على خيالات القدسية والتاريخ الياباني الأسطوري.

وفي الفصل السادس تحدثت عن تأثير استخدام التاريخ في النزاعات السياسية والمصالحات، كما تفعل الصين ضد الاحتلال الياباني الوحشي (بالمناسبة تقرن عادة وحشية اليابانيين بدموية النازيين، فقد أجبر اليابانيون الكوريات على ممارسة الترفية الجنسي لرجال جيشهم أثناء الغزو، وكما أخضع النازيون ضحاياهم للتجارب الطبية المرعبة،

فعل ذلك اليابانيون قبلهم، ولكن الانكسار الهائل الذي صاحب الضربة النووية الأمريكية –الوحشية أيضا– لليابان في 1945م قلبت صورة اليابان من صورة المعتدي تاريخياً إلى صورة الضحية)

وتواصل في الفصل التالي الحديث عن حروب حول التاريخ، والموقف من المحاربين القدامى في الحروب الفاشلة، وكيفية تصالح الدول الاستعمارية من أمثال فرنسا وبريطانيا وأمريكا مع ماضيها.

وفي الفصل الأخير تحدثت عن الاسترشاد بالتاريخ، وضرر تجاهله، وأشارت لتجاهل الولايات المتحدة للدروس في فيتنام وغيرها فسارعت للوقوع في حرب فاشلة ضد العراق.

الكتاب لطيف، ومكتوب بأسلوب صحفي سهل، يقع في 170 صفحة تقريباً، بترجمة متوسطة.

علي شريعتي

العنوان: علي شريعتي– سيرة سياسية

المؤلف: علي رهمنا

الناشر: مؤسسة الانتشار العربي 2016

في هذا الكتاب الكبير يسرد علي رهمنا–الأستاذ في الجامعة الأمريكية بباريس–سيرة مفصلة عن الدكتور علي شريعتي المفكر والكاتب والمحاضر الإيراني الشهير المتوفى في بريطانيا عام 1977 بعد هروبه من سطوة جهاز الأمن الإيراني''السافاك''، أي قبل الثورة بسنتين، ولذلك يعده البعض''مفكر الثورة الإيرانية''.على عادة كتب الترجمات بدء المؤلف في وضع تصور عمومي عن المشهد الإيراني السياسي والاجتماعي قبل مولد شرعتي، لا سيما بالتركيز على سيرة والد شريعتي محمد تقي، وهو الآخر صاحب مساهمات ثقافية ونشاطات مؤثرة في مشهد بالذات. ثم واصل رصد شخصية علي شريعتي منذ ترعرعه ثم دراسته الأولية، وموهبته المبكرة واهتمامه بالشعر، ومطالعاته، ثم انتقاله للتدريس، تلاه إكماله للبكالوريس بعد أن حقق شهرة محدودة عبر مقالاته في بعض الصحف والمجالات، ثم تفوقه النسبي، وحصوله بصورة غريبة نوعاً ما على بعثة اختار أن تكون لباريس، وتجربته هناك، والتي أبغضها تارة، وامتدحها تارة أخرى كعادته في خضوعه لمزاج متقلب، ونزعات نفسية متضاربة، وقد تبدت شخصيته منذ أوائل شبابه متسمة بالقلق، وحب العزلة، وتأزم وجودي، وشغف بالمعرفة، مع توقد ذهني، تصاحبه نزعة مثالية (بالمعنى الفلسفي) وثورية أحياناً، وغضب دفين، واحتقار للنفاق والخضوع والجبن والزيف، يمزج ذلك بتسامي روحي/عرفاني وصل به لاحقاً إلى مراحل متطرفة، وغلب عليه ذلك التصوف الفلسفي الملوّن بصبغة وجودية (سارترية هذه المرة) مغرقة في الرومانتيكية.

ويمكن القول أن هذا النمط مألوف نسبياً للباحث في التراجم وسير الشخصيات المؤثرة، ستجد مزيجاً مقارباً لذلك في سيرة تولستوي، وأوغسطين، وإلى حد ما مارتن لوثر، وسيد قطب...الخ.

على المستوى الأكاديمي لم يحقق شريعتي في باريس شيئاً يذكر، وإن كانت مرحلة ثرية في حياته. عاد للتدريس في الجامعة، وحصد إعجاب كثير من الطلاب، ثم بدأ نجمه يصعد شيئاً فشيئاً بتفريغ محاضراته ونشرها، حتى اكتملت شهرته وتأثيره في محاضراته المعروفة في حسينية الإرشاد، وخاض خلالها صراعات وتسويات مختلف في تفسيرها مع أجهزة الأمن، حتى بدأت الأوضاع السياسية تتفجر، وأصبح يمثل خطراً ففضل الهرب إلى لندن، واتُّهمت السافاك بقتله هناك.

تظل شخصية شريعتي مثاراً للتفسيرات المتضاربة، فهو خطيب مفوه وإن لم يتمتع بالرصانة العلمية ولا العمق الفلسفي، فهو كاتب شعبوي، ويجازف بهرطقات فاسدة، ويوظف التاريخ والوقائع لرؤيته ولو بتعسف، يرافق ذلك احتقاره الحاد للطبقة المشيخية الشيعية، مع حس انفعالي صادق، ورغبة أكيدة بالعدالة والتغيير والتقدم.

ترجم الكتاب حديثاً، وصدر في أكثر من 800 صفحة.

الفكر الكاثوليكي في مواجهة الحداثة

العنوان: الفكر المسيحي "الكاثوليكي" في مواجهة الحداثة من المجمع الفاتيكاني الأول إلى المجمع الفاتيكاني الثاني.

المؤلف: د. حسن بن خميس القرواشي

اجتذبني عنوان الكتاب منذ رأيته، فهو يناقش مجالاً معرفياً مجهولاً، ومهماً جداً بالنسبة لي، وذلك لأن الحداثة اللادينية تهدد جميع الأديان بزخمها وأطروحاتها وثقافتها، ومن المفيد الاطلاع على كيفيات مقاومة الحداثة في ديانة عريقة بتقاليدها وعمقها التاريخي كالمسيحية.قسّم المؤلف الكتاب إجمالاً على صيغة مراحل التعاطي الكاثوليكي الرسمي مع الحداثة والعلمنة، المراحل الأول يمكن وصفها بأنها مراحل الرفض و"سوء الفهم" والتصلب العقائدي، والإدانة، ثم تليها مراحل الانفراج والاحتواء، وتحولات التأويل، والانفتاح على العالم. ثم أخيراً ختم الكتاب بباب خاص عن الحرية الدينية.

بالعموم الكتاب أقل بكثير مما توقعت، سواء على المستوى الشكلي أو الموضوعي، أما الشكلي فالكتاب يراكم معلومات غزيرة تفتقر للتنظيم والتسلسل أحياناً، مع فشل متكرر في تنسيق الأطروحة داخل الفصول.

أما الموضوعي فهو الأخطر، وربما الإشكال الموضوعي فاقم من الاضطراب الشكلي المشار له.

بنية الكتاب الأساسية تحمل طابعاً معيارياً/تقويمياً، وهذه أول ثغرة أيديولوجية في أطروحة الكتاب، وعلى الرغم من تأكيدات الباحث بالحياد إلا أن تقسيم الأبواب نفسها يكذب مزاعمه تلك، ناهيك عن الأحكام الكثيرة التي شحن بها الكتاب. فينطلق الكاتب من منظور حداثي صرف، وبعبارة أوضح علماني راديكالي، وهذا ليس غريباً إذا عرفت أن مشرف البحث الزائغ عبدالمجيد الشرفي. ولذلك يقف الباحث طوال بحثه موقفه مزدرياً ومناهضا للكنيسة في كل موضع تخالف فيه أحد أسس الحداثة، حتى وإن كان معنى صحيحا في نفسه،كمثل تسفيه دفاع الكنيسة عن مركزية الله في مقابل مركزية الإنسان، ولم يرض بكل ما قدمه القساوسة من تحريف وتنازلات طويلة

لصالح الحداثيين. ونتيجة لذلك ضعفت في نظري قيمة الكتاب لتطرفه الإيديولوجي. وإن كان يستفاد منه رصد التشابهات في أنماط التعاطي مع المفاهيم الحداثي بين الكاثوليكية وبعض المنتمين للإسلام، فمما سجلته:

1- استخدام الحرية استخداما نفعيا كتكتيك مؤقت للحصول على فرص للعمل من غير قناعة عقائدية.

2- تشابه التأويلات المفضية لتجاوز جوهر الدين، أو القفز على أحد أركانه، كأحد استقبالات المد الحداثي الجارف.

والله أعلى وأعلم.

المستقبل الذي لن يولد !

''مأساة الإنسان تكمن في أنه يتصورالكمال الذاتي ولكنه لايستطيع تحقيقه''

ر .نيبهور

الحمدلله، والصلاة والسلام على رسول الله:

أخصص هذه المقالة لمحاولة فحص بنية الفعل الإصلاحي وحدود الإصلاح وإمكانياته، في هذه الحقبة من الزمان المتأخر، وأعيّن فيها ملامح المآزق التي تواجه الفاعل والمجموع في مجريات الأحداث، وسطور النظرية. وتتميماً للمقصود أشير أولاً لنبذة قصيرة عن السياق التاريخي الذي يشتغل الفعل الإصلاحي من داخله، وألمح أيضاً للفاعلين الإصلاحيين ومدى دورهم في تأزيم العملية الإصلاحية أو تطويرها.

– السياق التاريخي:

يمكننا تناول السياق التاريخي من عدة جهات:

1– منظور الموقع الحضاري: برغم أن مصطلح الحضارة محمل بمضامين أجنبية كثيفة بارتكازه على صيغة محددة من ''التقدم'' المادي، والذي يفترض نمطاً معيناً من التحول التاريخي في الأنظمة والمجتمعات نحو الأفضل، في خط تاريخي دارويني متصاعد، إلا أنه وبجوار مصطلحات أخرى كالنهضة والتقدم متجذر بوضوح في الخطاب الإصلاحي والثقافي العام بحيث لايمكن تجاهله، وهنا أستخدمه إجرائياً، والمقصود أن السياق التاريخي الحضاري الحالي يكشف عن تباين مريع بين عالمين منفصلين تقريباً، العالم الغربي بكل وهج الحداثة السياسية والتنموية في مقابل عالمنا العربي تحديداً الذي يشعر بالتصاغر والعار من هزيمته ''الحضارية'' المؤسفة. وقد طرأ في العقد الأخير مؤثر جديد يزيد من سطوة النموذج الغربي وهو تضاعف أشكال وأنماط الاتصال بالواقع الغربي نفسه، إما عبر الشبكة العنكبوتية، أو عبر التماس الفعلي بالدراسة أو العمل، أو عبر السفر والسياحة، وقد كان الاتصال بالواقع أو النموذج الغربي بكافة تجلياته سابقاً حكراً على النخب، والطبقة العليا من العائلات التجارية والبرجوازية، وحفنة من الطبقة الوسطى، أما في السنوات الأخيرة فقد انفتح الجميع على الخارج فعلياً والكترونياً، حتى الطبقات التي تعد متدينة، بل حتى التي تصنّف على أنها متشددة. وهذا يعني اتساع مساحات التأثير، وتراخي الممانعة، وتفشي صيغ ''التثاقف''، وهو مصطلح تلطيفي ويعني تبني أو قبول أنماط غربية معيشية أو فكرية.

2- منظور الاجتماع السياسي: لن أباعد النظر في السياق التاريخي الذي تولّدت في أثناءه كل التعقيدات المركبة لعالم اليوم، وإنما سأضطر لظروف الاختصار إلى القفز إلى لحظة قريبة، وأشير إلى لحظة احتلال العراق في عام 2003م وهي لحظة مفصلية بلا شك في تاريخ المنطقة، باعتبارها حلقة جديدة من الانتهاك المتواصل للمحيط العربي الإسلامي، والتي أوضحت حجم الانكشاف السياسي والتآمر، والتبعية، ثم تأثيرات هذا الحدث في تعملق الانقسامات وتضخمها بين الاتجاهات المختلفة، ونشوء المقاومة المسلحة من غير ترحيب سياسي كما كان سابقاً أيام الجهاد الأفغاني، ليبدأ صراع جديد معقد وتمتد آثاره على الدول المحيطة، مع شيوع خطاب سياسي محافظ ومتخشب، وتصاعد قوى إعلامية متطرفة ضد كل ما هو إسلامي. ثم ما تلبث الأمور أن تهدأ حتى يطرق "الربيع" العربي الأبواب من غير سابق إنذار، ويرتفع سقف الحوارات، والمطالبات، ويبدو المستقبل مشرقاً، والفأل يجتاح الكثيرين، ولكن ينشأ صراع جديد، بين الحلم الشبابي الذي يلوح في الأفق والنفط، فينتصر النفط الملوث بالنار والدم. وتعود الأمور أسوء من ما كانت عليه، ويمسي الحلم بالتغيير والتحرر والعدالة ممارسات تدميرية خرقاء.

3- منظور الفتن والملاحم في الشريعة: ليس من الخطأ القول بأن المنظور الشرعي للخط التاريخي للمسيرة البشرية يكاد يكون معاكساً تماماً للرؤية الحداثية، ففي الشريعة نقرأ قوله ﷺ "لا يأتي عليكم زمان إلا الذي بعده شر منه حتى تلقوا ربكم"، ونتأمل الأحاديث الواردة في ذهاب أهلم العلم، واتخاذ الجهال، وأحاديث المهدي الدالة على امتلاء الأرض بالظلم، وسوى ذلك من الأحاديث والآثار، فالتقدم أي المضي للمستقبل يعني تزايد الشرور ونقص العلم وغلبة الفساد، أما عند كثير من الحداثيين -لاسيما المتطرفين- فالمستقبل يعني المزيد من التقدم التقني والمادي والرفاه، وحل المعضلات، واكتمال السيطرة على الطبيعة. لا أريد أن أستعجل بذكر نتائج هذه الرؤية، بل سأشير إليها في موضع لاحق.

- الفعل الإصلاحي:

بفعل الانفصال عن المجال التطبيقي وبسبب فقر الأدوات ومحدودية المعرفة لدى كثير من المنظرين في الاتجاهات الإصلاحية تبدو الأطروحات الإصلاحية شعاراتية حالمة، وطوباوية/مثالية، وتفشل في التماس المباشر مع المعضلات الحقيقية. وهنا نجد أنفسنا أمام نوعين من الأطروحات:

1. الطرح المحافظ: تعمدت أن أسميه المحافظ مع التباس التسمية، لرغبتي بالخروج من حواجز الفهم المضطرب للمصطلحات الشائعة، وجوهر أطروحة المحافظين أو الشرعيين تتمثل بالعودة إلى الله، وإلى تمثل سيرة السلف الصالح.

2. الطرح الحداثي: بأي صيغه الليبرالية أو القومية أو غيرها وجوهر أطروحته الدعوة لتمثل القيم الحداثية في السياسة، والدين، والثقافة، والقانون، والاجتماع.

والأهم من توصيف هذه الثنائية الساذجة، هو تحرير أطيافها، ففي الطرح المحافظ فئة شاذة ونادرة، تعتبر أن الحق يكمن برفض كل منتجات الحداثة المعاصرة، مهما أُدّعي انفصالها عن خلفياتها الغربية، كبعض المنتجات التقنية المحضة، وهو رفض جذري تختلط فيه الدوافع المزاجية والفطرية بالدوافع الشرعية، ولكن الحق أن هذه الفئة الرفضية لديها إجابة متماسكة عن إشكالية الحداثة والتقاليد أو الحداثة والدين، ولكن هذا التماسك لا يعني الصوابية، بقدر ما يعني الانسجام الداخلي للموقف.

وفي الطرح الحداثي أيضاً فئة شاذة ونادرة تدعو للقبول الكامل بالواقع الغربي، من غير تفصيل، ولا توفيق، ولا تلفيق، وإنما دعوة للإذعان والاستنساخ المطابق، وهذه أيضاً أطروحة فاسدة كما هو واضح ولكنها تحمل قدراً كبيراً من التماسك والانسجام الداخلي، وإن كان بدرجة أقل من الفئة الرفضية السابق ذكرها، باعتبار أن الفئة الرفضية أقرب للمكونات الأصلية للبيئة الإسلامية، وللتصور الديني عن العالم والآخر.

ثم يبقى القطاع الأكبر من الفاعلين في العملية الإصلاحية مترددين بين أطياف هاتين الرؤيتين المتضادتين، وهذا القطاع الأكبر يحمل في طيات أطروحته -أياً كانت- مبدأ القبول التحليلي أو التفصيل في الموقف من الحداثة ومنتجاتها. وهنا تنشأ أشكال متنوعة من التوفيق والتلفيق والاستعارة بين القيم الحداثية وأنماط المعيشة والسلوك والقيم والمضامين الشرعية والتقاليد المحلية داخل الرؤى الإصلاحية لمجمل الأطياف في المشهد.

المأزق الأعمق الذي يعقد من طبيعة الإشكالات والأسئلة في هذا المسار أننا جميعاً نعيش في واقع تاريخي لم نصنعه ولم نختاره، بل صنعه غيرنا، ووجدنا فيه قسراً، وهذا أدى بدوره لشدة تشابك وترابط صيغ الحياة المعاصرة بالحداثة ومنتجاتها، فالنمو الاقتصادي والرفاه والتطور السياسي والثورة التقنية لا يمكن فصلها عن سياقها الديني والثقافي والاجتماعي الخاص، ومع ذلك فرفض مجمل منتجات التقانة الحديثة أو صيغ الإدارة والاقتصاد وغيرها ليس خياراً مطروحاً ولا مقبولاً، ولا ممكناً من الأساس وهذا الأسوء، وهنا يظهر التدليس والتعمية أو الجهل في الخطاب، فالبعض يبالغ في إمكانية انفصال بعض أنماط الحداثة عن جذورها الفلسفية أو الاجتماعية والثقافية، أو يجهل الروابط بين المنتج وجذوره، أو يقرّ بخلفيات المنتج الحداثي ويجعلها مشروعةً.

ولتجلية الصورة سأذكر بعض الأمثلة التي تعبّر عن المراد بالتعقيد والتشابك:

- مدى إمكانية فصل الديموقراطية عن خلفياتها الفلسفية.

• مدى إمكانية فصل آثار ترسيخ مبدأ ''دولة القانون'' على الروابط الاجتماعية القبلية والعشائرية، والأنظمة الأهلية للتكافل الاجتماعي والاقتصادي، ونوع الحلول للمشكلات الجديدة التي ستنشأ من جراء ذلك. عادة لا يرغب دعاة دولة القانون بمناقشة مثل هذه الإشكالية، أو ربما لا يعرفون حدود آثار التنفيذ الشامل لهذا المبدأ.

• مدى إمكانية التلاؤم بين الدعوة والترحيب بنجاحات المرأة في المجالات العلمية والأكاديمية والطبية وغيرها، واكتساحها للمجال العام، ورفض أشكال الاجتماع الحداثي، مع التمسك الشديد بالنظام الأسري التقليدي، وإيجاب النقاب وتحريم الاختلاط، ناهيك عن تحريم قيادة السيارة...الخ، ولا أقصد بالتلاؤم المعنى الفقهي، أو الانسجام مع مقتضيات الدليل الشرعي فحسب، بل الانسجام مع طبيعة الواقع الذي يستحيل معه الجمع بين حداثة الدور النسوي مع المحافظة الاجتماعية والشرعية الأكيدة.

• مدى إمكانية الفصل بين توسيع الحريات الفردية وتقليص سلطة الجماعة واحتمالية تزايد التفكك الاجتماعي والاختلال الداخلي للبنى الشعبية. كما يذهب ماكدوجل في دراسته القيمة في السيكولوجيا الاجتماعية إلى أن الاعتدال والحرية الفكرية يشكلان عادةً مقدمة للانحلال الاجتماعي!

• مدى إمكانية الفصل بين أهمية الأحزاب والتنظيمات وسوءات التنظيم الهرمي وخطورته على تدجين محتوى الرسالة وقابليته للاختراق...الخ.

• مدى إمكانية الفصل بين التعايش السلمي والقبول بالمساواة بين الفرق الدينية المختلفة وتراجع الولاء العام للدين نفسه، بمعنى آخر لا يمكن ترسيخ التعايش بين الفرق الدينية المتنازعة من الناحية الاجتماعية إلا بإضعاف الولاء للدين عامة، هذه نتيجة أقرها بعض الباحثين الاجتماعيين.

• مدى إمكانية تحقيق ''تقدم'' عمراني حداثي وصيغ مواكبة للأنماط الغربية في إدارة المال والأعمال مع حظر المجالات الترفيهية أو التعنت في شروطها، والتشكيك في إمكانية صناعة محتوى ترفيهي متوافق مع قيمنا عبر قوالب فنية حداثية كالسينما وسائر الفنون الأخرى.

• مدى إمكانية تشييد مؤسسات إعلامية ضخمة ومنافسة ومؤثرة عالمياً مع المحافظة على القيم الأخلاقية/الدينية.

والأمثلة لا تنتهي، وهي تمثل خط النار في الاشتباك مع معضلات الإصلاح، ومآزقه. وأيضاً يزيد من ارتباك هذه الصيغة المتراكبة والمعقدة لأسئلة الإصلاح = إنغراس الواقع المعاصر في بؤرة الدولة الحديثة بتركيبتها السلطوية، وبالنظام الدولي، والسياسات العالمية، وأنظمة الاتصالات الدولية، وما وراء ذلك. وليس المقصود من الأمثلة

السابقة التقويم أو إبداء الرأي إزاء أي من هذه الثنائيات، وإنما تأكيد صعوبة -إن لم يكن استحالة- الانفصال بين ترسيخ قيم الحداثة ونسف القيم التقليدية والأخلاقية أو الإضرار بها، وأن الفصل النظري بين المنتجات الحداثية مهما كان لامعاً ومقنعاً إلا أنه يخفق كثيراً عند التطبيق، لأنه طبيعة الظاهرة الإنسانية في حركتها أكثر تعقيداً وتركيباً بحيث تجعل من العسير اختزال مواقفها وتسطيحها، وتبقى عموم الخيارات المطروحة -عند التعمق- لا تخلو من صعوبات مؤرقة.

ومن المهم أيضاً تفنيد الوهم الذي يجعل الإصلاح رهيناً لتبني صيغ حداثية تواكب الواقع الغربي، مع التجاهل أو التعامي عن المشاكل الخاصة الناتجة عن الحلول الحداثية في مواطنها الأصلية، فمثلاً في الستينات والسبعينات ساهمت الإصلاحات الاقتصادية في الولايات المتحدة في إزالة مدن الصفيح والأحياء الفقيرة والعشوائيات، ولكن هذا الخيار التنموي رافقه تدمير لشبكة العلاقات الاجتماعية التي تتسم بها هذه البيئات الفقيرة، واستبدلت بها تجمعات هشة في وحدات سكنية وأبراج مرتفعة لا جذور و لا هوية لها.

نموذج آخر نجده في جملة القوانين التي أقرتها الحكومة الأمريكية في فترة الكساد الاقتصادي تحت اسم ''مساعدة الأسر المعيلة للأطفال''، وكانت هذه المساعدات تهدف إلى إعانة الأرامل والأمهات العازبات خلال مرحلة انتقالية يحاولن فيها استعادة توازنهن، ولكن هذه الآلية الحكومية أدت إلى الاستغناء الكلي عن دور الأب في الأسرة خصوصاً في الأحياء الفقيرة في المدن، حيث قامت أجيال من الأمهات بتربية أطفالهن بمفردهن، وهكذا فإن المساعدات الحكومية التي وجدت أصلاً لحماية الأسرة قد ساعدت فعلياً على تدميرها.

بل إن طبيعة المتواليات والتوالد القيمي والسلوكي بفعل تبني سياسات حداثية معينة تجعل من الصعب أحياناً على مصمم العملية السياسية والمساهمين في صياغة المشهد التنبؤ بآثار العملية التغييرية، والسبب أن **البشرية اختبرت طوال تاريخها حاكمية القيم الدينية والأخلاقية المتجاوزة وآثار ذلك على البنى الاجتماعية والثقافية، ولكنها لا تزال تستكمل اختبار الصيغ والأنماط الثقافية والمعيشية وفق المنظور الحداثي بنزعته الدنيوية الشاملة**، ويشير بعض الباحثين -مثلاً- إلى أن التغيرات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية التي ساهمت في تضخم أعداد النسوة العاملات في مواقع العمل المشتركة أتاحت فرصة إنشاء روابط عاطفية تحولت فيما بعد إلى علاقات جنسية حميمة. وهكذا تجد أن نتائج بعض السياسات التغييرية للواقع التقليدي الاجتماعي والثقافي لا يمكن التكهن بها، لا سيما إذا مورست في بيئات مغايرة ثقافية واجتماعياً، مما يسمح بتنامي التشوهات الناتجة عن تناقضات الهوية الإصلاحية.

- الفاعلون:

إن الإلمام بالطبيعة البشرية وبعمق الشر في الإنسان، واشتماله على النقص الدائم (الجهل، العجلة، النسيان، الظلم) يساعد على الاتزان في تناول الفاعل في العملية الإصلاحية، وهذا الإلمام بالطبيعة البشرية هو فرع عن الإدراك اللازم لنقص الحياة الدنيا نفسها، وتجذر الشر والألم والظلم فيها. هذا من الجهة العمومية للإنسان من حيث هو إنسان، ومن جهة أخص فالمراقب لا تخطئ عينه حجم الإخفاقات عند الفاعلين الإصلاحيين في مشهدنا العربي وعند النخب الدينية والثقافية والسياسية، والاقتصادية، وهي بالعموم جزء من المشكلة، وليست فاعلاً في الحل، لما يتسم به معظمها من فقر الأدوات، والضعف العلمي، والأمية السياسية، وهذا يفاقم بلا ريب من تعقيد العملية الإصلاحية، فكما مضى اتضح أن الخيارات الواقعية للإصلاح تتسم بالتداخل وتستوجب عمق النظر والتحليل، مع آلة علمية ونظرية نافذة، لمقاربة الحلول، وتقويم الخيارات المطروحة، ودراسة خلفياتها المتواشجة، وهي مهمة لا يمكن أن تكون فردية، بل تحتاج لتوافق جماعي، من طيف متنوع من التخصصات الشرعية والعلمية والإنسانية.

وهذا النقص المشار له فيما يتعلق بالفاعل الإصلاحي، ينطبق بصورة مروّعة على الجمهور، أو العوام، أو عموم الشعب ''إنما الناس كالإبل المائة لا تكاد تجد فيها راحلة''. وربما نتذكر الأجواء الطوباوية لتمجيد الجماهير في خضم موجات الربيع العربي، والتي بلغت مستويات فجّة، ثم تدهورت لدى البعض مع انحراف الأحداث، وهذا ليس أمراً جديداً، فقد كتب أحد مناصري الثورة الفرنسية في بريطانيا أوائل الثورة: ''علىالرغممنأننيأندبصادقاًماحدثولايزاليحدثمنأحداثوأعمالتعيسة،فإننيأعزّينفسيبالتفكيرأنشرورالثورةتشكلحادثةعابرة،وأنالخيرالذييميزهاشيءدائم''، ثم عاد ليقول بعد بضعة أشهر من تدهور الأحداث: ''كيفكانيمكنأننخدعأنفسنابهذاالشكل؟..التفكيربإقامةجمهوريةمنالنمورفيإحدىغاباتإفريقياهوأحسنمنالتفكيربإقامةحكومةحرةبينكائناتمشوّهةبهذاالشكل!''. وهكذا فتفكك الجمهور وسهولة التلاعب به وانصياعه يعقد أيضاً من العملية الإصلاحية.

– إمكانية الاستحالة:

من بين النكت الشهيرة التي يرويها الفيلسوف السلوفيني سلافوي جيجيك هذه النكتة الظريفة: تمكن أحد الألمان من الحصول على عقد عمل في سيبيريا إبان الحكم الشيوعي، وبما أنه كان على علم بأن الرقابة مشددة على الرسائل التي تبعث من هناك، قال لأصدقائه قبل أن يلتحق بعمله: ''تعالوا نتفق على أسلوب يمكنكم من فك شفرة رسائلي، إذا كانت الرسالة التي تصلكم مكتوبة بقلم الحبر الأزرق فاعلموا أن ما فيها صدق، وإذا كانت مكتوبة باللون الأحمر فاعلموا أن ما فيها كذب''. وبعد شهر من سفره أرسل لأصدقائه الرسالة التالية مكتوبة بالحبر

الأزرق: (كلشيءرائع،وعلمايرام،المتاجرمملوءةبالسلع،والشققكبيرةومتوفرة،ومكيفةبشكلجيد،والطعاممتوفر،وهناكقاعات للسينما.. الشيءالوحيدالمفقودفيسيبيرياالقلمالأحمر!). يمكن اعتبار أن هذا المسافر يمثل "المصلح" في الدول القطرية الحديثة، الكلام والفعل متاح له، فيما عدا أدوات التأثير الفاعلة، والمباشرة. فعمل المصلح في الواقع جزئي ومحكوم بالشروط والضوابط الحكومية، وتظل رؤيته الإصلاحية فقيرة تطبيقياً لظروف الاحتكار الكامل للمجال العام من قبل السلطات، ومع ذلك فليست المشكلة الوحيدة التي تواجه العملية الإصلاحية تتمثل في الإرادة السياسية، وإنما المشكلة المقلقة فعلاً تتمثل في نفس الخيارات والآليات الإصلاحية التي لا يدرك كثير من الفاعلين الإصلاحيين صعوبتها وتعقيدها، وتناقضها الخفي والظاهر مع الشعارات الإصلاحية المتنوعة.

بعد كل هذه التلميحات عن قتامة السياق التاريخي وتعقيدات الأسئلة والإشكاليات الإصلاحية وعن الاختلالات التي يعاني منها الإنسان بطبيعته البشرية، والاختلالات التي يعانيها الإنسان بحكم خضوعه للنظام السلطوي، والاختلالات التي تجعل من التعويل على العموم والجماهير هو بناء على الطين، لا أذهب إلى القول من وراء كل ذلك إلى تثبيت استحالة الإصلاح أو إمكانية استحالته على الأقل، وإنما أقصد إلى التأكيد على بضعة نقاط:

— ضرورة التخفف من الوثوقية العمياء بالشعارات، والالتزام بالتواضع الذي يدفع لاستيعاب شدة تعقيد الملفات التي تستوجب المعالجة في واقعنا السياسي والاجتماعي، وفي أطروحاتنا الثقافية، وأن التفكير الساذج الذي يفصل ويقطّع المنتجات الحداثية عن جذورها وسياقاتها لابد أن يخضع للمراجعة والنقد، وأن أوهام حتمية التعولم والتثاقف مثل أوهام الانفصال عن العالم والانفكاك عن المد الحداثي الجارف. وليست المشكلة الإصلاحية تتمحور في تحرير الإرادة السياسية مع الأهمية الفائقة لذلك، ولكن تبدو المشكلة الإصلاحية أكثر عمقاً عند مناقشة الخيارات وطرق المستقبل المتعرجة. وبلغة واضحة يمكننا القول لا توجد حلول جذرية فاعلة ومقبولة للخروج من الأزمات التي تعصف بالواقع العربي، إما لانعدام الأطروحات، أو فقدانها للكفاءة، وإما لاستحالة وجود حلول جذرية أساساً بحسب المعطيات التاريخية والثقافية والسياسية المتوفرة لنا، وهذا ربما متحقق على المدى القريب والمتوسط، وهذا لا يقلل من قيمة الحلول الجزئية، ولا يعني الاستهانة بتأثيرها.

— ضرورة الإعداد لمزيد من الغربة الشرعية، وأعني بذلك الحد من التوقعات المبالغ فيها إزاء المستقبل، وترسيخ مفاهيم أحاديث الفتن، وهذه هي النتيجة التي يمكن استخلاصها من النظر الشرعي إزاء المستقبل، وهو وإن كان حكماً قدرياً، إلا أن استيعاب المصلح له يدعوه للاتزان، والعناية بالموازنات الشرعية، ويخفض من طموحاته إزاء ما يمكن تحقيقه، مع عدم التراخي في العمل.

– ضرورة مراجعة سياسات التعويل على السلطة في الضبط الاجتماعي والديني، وتطوير النظر الفقهي في العلاقة بالسياسي، فإن بعضاً من ما يعد من المحظورات الشرعية/الاجتماعية قد يسمح به السياسي في المستقبل القريب، وليس من الحكمة إغلاق النظر عن بحث هذه المسائل في ضوء التطورات المتسارعة.

إنه المأزق الكبير الذي يعيشه المسلم في هذا العصر، فهو حائر متردد بين ماض ميت، يسعى لإحيائه وفق الظروف المعاصرة، وهو يسعى بجهده القليل إلى تحقيق هذه المواءمة المعقدة، بحثاً عن مستقبل غامض يشك في ولادته، ويقف منه موقف المتطلع والمتوجس.. إنه واقع يشبه ذلك الذي وصفه المنظّر الإيطالي المعروف انطونيو جرامشي في كراسات السجن بقوله: "**تتمثل الأزمة، على وجه الدقة، في أن القديم يحتضر والجديد لا يستطيع أن يولد بعد. وفي هذا الفراغ تظهرتشكيلة واسعة ومتنوعة من الأعراض المرضية المميتة.**"

الفن في الفكر الإسلامي .. رؤية معرفية ومنهجية – مجموعة مؤلفين

العنوان: الفن في الفكر الإسلامي – رؤية معرفية ومنهجية

المؤلف: مجموعة مؤلفين

دار النشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي

سنة الطبع: 2013م

برغم كون الكتاب جمع لأوراق عمل مؤتمر أقيم بنفس عنوان الكتاب، فقد وجدت فيه بعض الأبحاث المفيدة، والمهمة.

في أكثر من 700 صفحة، وعبر خمسة محاور متفرقة، يناقش الكتاب ما يسمى بـ"الفن الإسلامي" في مسارين: نظري وتطبيقي، وكان التطبيق يدور حول بعض الفنون الإسلامية العمرانية، وبعض أنواع الفنون في الرسم والزخرفات والتوريق، والأكثر أهمية بالنسبة لي التأسيسات النظرية.

نقدي للكتاب يتلخص في الإشارات التالية:

1. مع كثرة الكلام في مفهوم "الفن الإسلامي" –وهو مفهوم جدلي– إلا أن القارئ لا يخرج بتصور واضح عنه، حتى عند من يعتقد بوجود شيء بهذا المسمى.
2. وقع بعض الباحثين في اضطراب يدل على جهل وضعف تصور عند مناقشة التحفظات الشرعية على بعض ما يندرج تحت مسمى "الفنون" مثل التجسيد، والنحت، ورسم ذوات الأرواح، وحتى الموسيقى، والرقص (أحدهم أدرج الرقص الصوفي كفن إسلامي)، ...الخ.
3. نتيجة لولع البعض في إثبات فنون إسلامية للرد على من نفى ذلك من المستشرقين وقع بعض الباحثين في المبالغات الخطابية في دعوى فرادة الفن الإسلامي، وعظمته، ...الخ، من غير برهنة على وجود الفن الاسلامي أولاً، ولا تحديد لخصائصه ثانياً، ولا وجه علاقته بالاسلام ثالثاً، ولا تفسير تشديد النصوص الشرعية على تحريم بعض أنواع الفنون كالتصوير والموسيقى...الخ رابعاً. وبعض الباحثين يشعر بحرج من نصوص تحريم التصوير وغيرها، ويعتقد أن قبول هذه الأحاديث المجمع عليها بالجملة يعني أن الاسلام يحارب الفن، وهو يود أن يتحاشى هذه النتيجة مهما كان الثمن، وهذا شعور وسلوك يعبر عن مدى الانسحاق الحضاري لدى هؤلاء الباحثين، وقد لاحظت مدى اهتمام بعضهم بالكتابة الدفاعية أو الهجومية تحت تأثير الأطروحات الاستشراقية التي تقر بوجود "فن إسلامي" أو ترفض ذلك، وهذا يفقد الباحث الاتزان والموضوعية والرصانة، إذا كان يكتب تحت وطأة ضغط ثقافي قاهر.

4. وقع بعض الباحثين في تضخيم دور الفن في المجتمع، والمبالغة في الانتصار للفنون، وإدعاء أهميتها في النهضة، وأن انتشار العنف والقتل نتيجة تراجع الفنون، وهذا غير دقيق، فلا يوجد علاقة لا تاريخية ولا عقلية ولا واقعية تربط بين انتشار الفنون و تراجع العنف، هذا هوس مجرد وخواطر فارغة.
5. ابتذال لصق فكرة ''الأسلمة'' على منتجات حداثية موغلة في الرأسمالية، كتبت باحثة عن مبادئ الفن الاسلامي للعلامة التجارية. وهذه المشكلة هي جوهر الإشكالية في الأطروحات عن الفن، وهي مشكلة ذات طابع أبستمولوجي/معرفي، كيف يمكن فك الانغراس الشديد لمفاهيم الفنون الحديثة داخل الجسم الحداثي المعلمن؟، وكيف نتجاوز فخ الأسلمة الشكلية؟.

السيطرة الغامضة

في دراستها لآليات إنتاج السلطة تتحاشى الباحثة الأمريكية ليزا وادين في أطروحتها للدكتوراه في العلوم السياسية الانطلاق أو التأسيس النظري من خلال مصطلح ''الشرعيّة'' الشهير، وإنما تذهب في أطروحتها هذه لبحث آليات لغوية ورمزية أكثر تركيباً لإنتاج التحكم السلطوي الاجتماعي.

ومن خلال بحثها الميداني الذي دام بضعة سنوات في سوريا واطلاعها على أعداد غزيرة من منتجات النظام الإعلامية (الصحافة بالذات)، وعبر مقابلات كثيرة أجرتها مع شخصيات من مختلف الشرائح والطوائف = لاحظت تمظهرات عديدة لسياسات تعتمد على تكريس ظاهرة تقديس الحاكم والنظام، عبر الكرنفالات الكثيرة والمملة، والشعارات، والكثافة الكبيرة للتماثيل وصور القائد، وعبر إرغام الناس على الاعتراف العلني المستمر والإشادة المستديمة بالنظام في أي مناسبة، مع التفنن في ذلك، مثلاً يحكى أن أحد الضباط في الجيش الأسدي أمر الجنود في صبيحة يوم ما بأن يقصوا عليه ما رأوه في أحلامهم في الليلة السابقة، وتنوعت حكايا أحلام الجنود وهي تدور عن رؤيتهم للقائد في السماء، أو قابضاً على الشمس...الخ، مع معرفة الجميع (أو الأغلب) واعترافهم في كل المشاهد السابقة من الاحتفالات العامة إلى رؤيا الجنود أن النفاق هو سيد الموقف، وسعت الباحثة للإجابة على هذا السؤال المركزي في أطروحتها:

لماذا يخترع نظام الأسد سياسات متعددة تعتمد إجبار المواطنين على إظهار الولاء الخارجي والذي يتطلب نفاقاً واضحاً؟ بدلاً من الاهتمام بمخاطبة القناعة الداخلية للناس، لتعزيز الولاء؟، إنها سياسات تظهر المواطن ''كما لو'' أنه يدين للسلطة والنظام بالولاء.

يصعب اختزال الإجابة على سؤال متشابك كهذا، ولكن يمكن اقتباس ملخص للإجابة في أقوال الباحثة:

(الاعتراف المشترك بالطاعة الإجبارية هو ما يجعل ظاهرة تقديس الحاكم قوية، أي أن ظاهرة تقديس الأسد قوية لأنه لا يمكن تصديقها)

ولأن الناس يتعاملون في هذه ''الاستعراضات'' مع الأسد باعتباره قوياً، وبذلك يساعدون على جعله كذلك بالفعل.

(وكلما زادت درجة سخافة الأداء المطلوب برهنت بجلاء على أن النظام يمكنه جعل أغلب الناس يطيعون في أغلب الأوقات)، (وإذا كانت ظاهرة تقديس الأسد تضبط المواطنين من خلال استمرار البرهنة على الطاعة الخارجية، وإذا كانت الطاعة الخارجية تعتمد على الامتثال الواعي للسلطة فإن إدراك الشروط المشتركة لعدم التصديق يعيد إنتاج هذا الوعي الذاتي الذي من دونه لا يمكن إدامة سياسة "كما لو").

وبالعموم فالقول بأن خضوع الناس لسلطة ما بسبب الخوف، أو الرغبة بالحصول على المصالح، أو لأنهم يؤمنون بقيم وأعراف ومعايير يعمل على أساسها النظام الذي يمتثلون له، كل ذلك يعتبر إجابات تفسيرية جيدة، ولكنها ناقصة، وتفشل في فهم مجمل التركيبة المتداخلة لعمل الرموز واللغة في صوغ الموقف من السلطة والانضباط، فتشير التجربة السورية —كما درستها الباحثة–إلى أن ممارسات التقديس والنفاق العلني بشتى مظاهره وتجلياته تساعد على تأكيد الطاعة الاعتيادية للناس، وتحدد شروط امتثال المواطنين.

كما يمكن توسيع النتائج في هذه الأطروحة وتشغيلها في نظم أخرى لأجل تطوير الفهم لسياسات النظم العربية الشمولية وطرائق إنتاجها للسلطة الانضباطية.

صدر البحث بلغته الأصلية في 1999م وترجم عام 2010 م ونشرته دار رياض الريس، ويقع في أكثر من 300 صفحة، وهو بحث ممتع وثري.

وعي الارتباك

يمثل الارتباك الذي يجتاح الشاب والفتاة إبان أوائل العمر/الشباب حالة شائعة أو كثيرة. ارتباك في تكوين الهوية الذاتية، في الموقف من العالم. ارتباك في التفاوض مع الرغبات عموماً، والرغبة الجنسية خصوصاً. ارتباك في الموقف من الجنس الآخر. ارتباك على الصعيد الوجودي وما يصحبه من شكوك أو قلق أو حيرة حول الدين، والنبوة والآخرة، أو توهمات إلحادية مريرة. ارتباك من حالة الصراع الفكري السائدة بين سائر الأطراف من أقصى اليمين الاسلامي، إلى قعر الراديكالية الليبرالية. ارتباك في تصور المستقبل. ارتباك في العلاقات الشخصية، في رحلة البحث عن صديق/صديقة مناسبة. ارتباك في الحب. ارتباك في تحديد الميول والاهتمامات والانشغالات العلمية والعملية، الدراسية والأكاديمية. ارتباك تولده حالة تأنيب الضمير والشعور بالخزي من الآثام الخاصة. ارتباك الفشل في تحصيل حظوة اجتماعية، أو ثقافية. "الارتباك" شعار المرحلة إذاً. هل هذه حالة طبيعية؟ يبدو نعم، إلى حد بعيد في تقديري. لكن؛ تتفاقم أو تتضاءل بحسب الظروف الشخصية. الوعي المسبق بهذا المعنى بجملته يمنح الشاب والفتاة نوعاً من الطمأنينة نسبياً لكون كل ذلك مجرد مرحلة، وستمضي، ويدفعه أيضاً للتريث وتأجيل اتخاذ القرارات المصيرية أو تكثيف المشاورة حولها. غالباً الفشل في إدارة هذا الارتباك ينعكس بصورة سلبية على المسيرة المستقبلية. محور الارتكاز رعاية الإيمان في القلب، أن لا تذهب جذوته بالكلية. أن تحافظ على ثقتك بالله، وبعفوه، وبالآخرة. بالتوق للصفاء والنقاء والطهارة. هذا الإيمان هو الشيء الوحيد الذي يوفر لك السبل لتدبير مجمل التوترات المرتبكة.

(1)

تكوين الهوية الذاتية

تبدأ رحلة الرحيل عن الطفولة حين تنشغل بصورة واعية أو غير واعية بالجواب عن أسئلة ذات طابع تجريدي.

(سؤال العالم ومغزى الحياة؟): غالباً في الأوساط الدينية يكون واضح ومحدد، وقد يتعرض الجواب لهزات بفعل الشكوك العارضة، أو حوادث الموت الفاجعة، أو في حالة الإصابة بأمراض خطرة.

(سؤال الاسم؟): موقفك من اسمك ، وهذا يحصل للفتيات أكثر، والموقف من الاسم مؤثر في تكوين الهوية الذاتية، مدى تميزه، أو تقليديته، أو غرابته.

(سؤال الوالدين؟): تنشأ عادة هنا الخلافات والنقاشات مع الوالدين، ربما يتبلور في نفس المرء حينئذ موقف سلبي من والديه أو أحدهما –لأي سبب– يؤثر في مسيرته لاحقاً، وغالباً يندم على ذلك.

(سؤال القبيلة ؟): يتردد الجواب عن هذا السؤال بين شعور بالفخر، أو النقص أو في حالات قليلة يحصل ما يسمى بـ"كراهية الذات"، وربما يكون الجواب استسخاف هذا السؤال من أساسه.

(سؤال الجسد ؟): الوسامة أو الدمامة، السمنة والنحول، وهو عند الفتيات أكثر، ينعكس الجواب عن هذا السؤال على السلوك بشكل مباشر، وكثيراً ما يكون الجواب غير مطابق للواقع، وهو يتأثر كغيره من الأسئلة السابقة بنظرة العائلة والأقارب والمدرسة، فعادة يحدد الانسان هويته الجسدية من خلال موقف الآخرين، هذا السؤال أكثر حساسية من غيره لأنه يشكّل الخلفية العميقة لبعض مواقفنا لاحقاً.

في حالة الشعور بالدمامة أو السمنة (التي تمثل اجتماعياً الوجه الآخر للدمامة) يلجئ الانسان للتعويض النفسي، بإظهار المرح المفرط أحياناً، أو الالتزام بحمية قاسية، أو بالتباهي الكاذب في الشبكات الافتراضية.

أما في حال الشعور بالجمال فالفتاة عادة يزاد اعتدادها بنفسها، وربما يرتفع سقف طموحها في الحياة عموماً، أما الشاب فالمسألة تكون أكثر تعقيداً، وربما ينعكس هذا الشعور على ذاته بقدر من التشوه، ويتسلل إلى ذاته كوامن أنثوية من شعور خفي بأنه مرغوب به، وهذه الكوامن التي تقع عادة في المحيط الاجتماعي قد تولد لديه بعض العقد أو الرهاب من الآخرين أحياناً، أو يتخذها لتثبيت ذاته وتوكيدها من غير بذل أي مجهود، لاحقاً يتضرر من ذلك حين يتجاوز هذه الفترة، ويواجه الحياة لمفرده، ربما بعضهم يستمر في تقديم ذاته من خلال هويته الجسدية التي لا يملك غيرها على الصعيد الاجتماعي.

الأسئلة كثيرة و لايمكن حصرها. والمؤكد أن الجوابات عليها تصوغ الهوية الذاتية. وليس المقصود مما سبق تصنيف الحالات وتحليلها. فقط أحاول فتح النوافذ.

(2)

في الطريق نحو الجوابات

ماذا أفعل حيال كل تلك السؤالات الهوياتية؟ تتسم عادة مرحلة المراهقة بكثافة الذاتية، بمعنى: الانشغال بالتصورات الذاتية الداخلية لقرب حصول الإدراكات للواقع والحياة، ولتحديد الموقع الشخصي من الوجود والمجتمع والأسرة وبين الأصدقاء، وتدريجياً تتجه النفس للاتزان، بين الانشغالات الذاتية، والهموم والاهتمامات الموضوعية. في البحث عن إجابات لابد من مكابدة ، لأن رحلة التعرف على النفس طويلة ومستمرة ما دام الانسان يتنفس. الذي يجب قوله هو أن تبحث عن الجوابات بنفسك ، وتتحرر من سطوة السياق الاجتماعي والتعليمي، وهذا أمر شاق للغاية؛ لأن من لازم التحليل أن تضع المادة المراد فهمها على طاولة البحث ، وتنفصل عنها مادياً أو معنوياً ، أما في حالة فهم الذات، فأنت المطرقة والسندان في الوقت ذاته ، أنت الباحث وموضوع البحث في اللحظة نفسها ، ومن وسائل التحرر الداخلي: القراءة الجادة، ومجالسة العالم الذكي، ومصاحبة الفطن، واستشارة الخبير الثقة، وإطالة التأمل، والتقليل من الخلطة، والعزلة الدورية.

بطبيعة الحياة لن تكون كل الإجابات كما يشتهي المرء ، ولامحيص عن الرضا بالقدر والإيمان الكامل بأن كل ما أنت فيه قد كتب عليك قبل أن يخلق الله السماوات والأرض.

(3)

من تقنيات التحليل النفسي الفرويدي الكلاسيكية ما يسمى بـ"التداعي الحر" وذلك بجعل المريض يضطجع على أريكة ويتيح له المعالج أن يتكلم بحرية مطلقة عن كل تاريخه الشخصي، عن مخاوفه وأحلامه المنامية وفي حال اليقظة، ومواقف الطفولة...الخ، ومن ثم يقوم المعالج باستنباط وتحليل مسببات المشكلة النفسية لدى المريض، وجذور العقد اللاشعورية التي يعاني منها. ما الذي يفعله المحلل هنا للعلاج؟ يرتكز أساساً العلاج هنا على جعل المريض يواجه عقده الباطنة، ومخاوفه اللاواعية، ويستخرجها ليعرضها أمام وعيه بصورة تامة، ليستطيع التعامل معها ومواجهتها. (هناك تفاصيل كثيرة تقنية وفنية حول هذه الطريقة القديمة والمندثرة تقريباً، وايجابياتها وسلبياتها).

وهكذا الكتابة، حين يكتب المرء يعيد تنظيم شعوره، وإدماجه في صيغ لغوية، وبناءات أسلوبية، يجلب مشاعره العميقة وأفكاره وملاحظاته ليضعها على الورق. الكتابة اختبار لاعتقال الشعور الهارب في لحظة تلبّس فاضحة. الكتابة مرآة روحية. والمقصود الكتابة الصادقة، أن تتأنى وتنقب في وعيك الداخلي بهدوء، ثم تنتخب المفردة المناسبة للتعبير عنه في انتخابات حرة ونزيهة. ولست أقصد من ذلك تمجيد مجرد الاستبطان وتأمل خفايا الإدراك الباطنة في النفس، فإن الأمر كما قال الشيخ أحمد ابن تيمية نور الله ضريحه:

"النفس مثل الباطوس [وهو مجتمع الأقذار] كلما نبشته ظهر وخرج، ولكن إن أمكنك أن تسقف عليه وتعبره، وتجوزه فافعل، ولا تشتغل بنبشه فإنك لن تصل إلى قراره، وكلما نبشت شيئا ظهر غيره"؛

ومعناه أن من يريد أن يدقق ويلاحق خفايا غرائزه وخواطره فلن ينتهي، وما دامت الرغبة الفاسدة أو الخاطر الردئ غائب في قاع النفس فليس من العقل ولا الدين تصعيده إلى الخارج، ولا الإفصاح به، فإن الفساد يتجذر في النفس بسبب ذلك، وانظر مثلاً لتأثير الرسائل بين العشاق على شدة انطباع الانجذاب بينهما، وإذا ضعف التكاتب بينهما ضعف الشعور غالباً، وكذلك التحاسد والتغاير والتباغض وغيرها من المشاعر الخفية تتضخم بالتفكر فيها ويزيد أوارها، وما لم تؤثر تلك الخواطر الخفية في السلوك فالمشروع هو الإعراض التام، والتجاهل، وكثيراً ما تذوي بسبب ذلك، وربما تموت. وهكذا فالتحدث بالبواطن، أو الكتابة عنها، توقد الشعور، وربما تنشأه من العدم. والمقصود مماسبق أن بعضاً ممن يشكو من التيه، والحيرة، أو الغموض، أو الارتباك، أو الحزن الشديد بلا مبرر واضح، تكون الكتابة (ولو لم تنشر) ترياقاً وعلاجاً جيداً، فالمشاعر عقب الكتابة يصفها الكتّاب بأنها خليط من شعور ببهجة الإنجاز، وغبطة داخلية، وتحرر جزئي، ومواجهة شجاعة للحقيقة.

(4)

الوقوع في الحب/العشق يمثل أحد العلامات الدالة على تجاوز مرحلة الطفولة في المخيلة الاجتماعية. أن تحب وأن تكون محبوباً هذه الغريزة الدفينة والجوع الذي لا يكاد ينطفئ ما دام الانسان حياً. أبرز ارتباكين يواجههن المرء مطلع حياته: قلق العاطفة (لاسيما عند الفتيات)، وقلق الجنس (لاسيما عند الشباب).

يتناقص الحب (أو التعبير الحميمي عنه) الذي يمنح للانسان في نطاق أسرته عادة كلما تقدم في السن. حين ينجذب المراهق لصديقه ينجذب بتطرف حاد، يذوب في الآخر، وينمحي في شخصه، تلتبس هذه العلاقة كثيراً

بين الإعجاب الشكلي، أو التشابه الروحي، وأشرس ما تكون حين تقع من الطرفين لبعضهما، ربما تصل لسلوكيات تعبدية في حالات العشق المفرط. وأحياناً تلتبس مع الرغبات الجسدية. وكثيراً ما تهرب الفتاة/الشاب من وخزات الضمير بشرعنة العلاقة المشبوهة بإدعاء تمثّل أحاديث المحبة في الله. تأتي الموسيقى والأفلام الرومانسية وأغاني الفيديوكليب وحتى الأناشيد القميئة الحديثة لتزيد من ترسخ العلاقات غير السوية، وتعمل بكفاءة على إشعال الأخضر واليابس في تلك المضغة الصغيرة. يستطيع الشاب والفتاة تخطي هذا الارتباك -ولو جزئياً- بتكوين تجمع صداقات منتخبة ذات هموم رصينة، مع مكافحة أوقات الفراغ، والخواطر السيئة، والانخراط في أعمال طويلة ومضنية، وتحصيل إنجازات مستمرة ولو صغيرة تحقق الإشباع النفسي والشعور بالذات. جهود الوالدين في بث روح جياشة وأحضان دافئة حقيقية لأولادهم تساعدهم على الطمأنينة، وكذلك إنشاء الروابط اللاصفية والنشاطات اللامنهجية والمحاضن التربوية والتجمعات الشبابية وتكثيفها تعين في تفريغ الشحنات النفسية الكثيفة.

ولايمكن أن ننسى الإشارة لكتابات ابن الجوزي في ''ذم الهوى''، وابن القيم في ''الجواب الكافي''، وابن تيمية في ''العبودية'' والتي تمثل ذخيرة روحية عظيمة التأثير، فقسوة الإغراء لا تهزمها إلا صلابة الإيمان واليقين والعلم.

(5)

بفعل ظروف تاريخية واجتماعية أصبحت تلبية الاحتياج الغريزي والانجذاب الفطري للجنس الآخر معقدة، وطويلة، وباهظة، وإذا ترافق مع ذلك ما نعيشه من عقود من طوفان هائل يغرق ناطحات السحب، بالصور والعري واللحوم البيضاء، والأفلام الإباحية وشبه الإباحية=يكون الحال بائساً لا يحسد عليه أي شاب. وقد تيسر الآن الوصول لكل ''الفجور'' في العالم بأقل تكلفة وأقرب سبيل بواسطة الأجهزة الحديثة. وهذه الصور القذرة والأفلام الانحلالية تشوه الخيال، وتسمم الذاكرة، وتضخم الجانب البهائمي في الإنسان، وتشتت النفس، وتفرّق القلب، وتعمق كراهية الذات، وترسخ تأنيب الضمير، وتصرف عن الفضائل، وربما تضرر منها صاحبها بعد زواجه، لتشبّعه بصور مصنوعة، ومشاهد تمثيلية مضللة لواقع الأمر. والذي ينبغي توقيه=أن يكون الولوغ في هذه القبائح داعياً للتحلل الجزئي من ربقة الشريعة أو أكثرها، وهذا مشاهد، والعاقل يزن الأمور بمقياس الشرع لا باستشناع العوائد، ففعل العادة السرية مثلاً ليس من الكبائر ولا قريب منها (وليس المراد التهوين من شأن الخطيئة وإنما بيان درجات المخالفة)، ويقلّص المبتلى بها من آثارها بقطع ربطها بمشاهد مخلة، ولو تخيّلاً، وتقليل فعلها إلى أقل ما يمكنه، وكذلك النظر المحرم.

ويكاثر الانسان هذه السيئات بالطاعات المكافئة، وملازمة أهل الصلاح، والمسجد، وبالدعاء، ثم ليكافح الفراغ بصرامة = وهو علّة مفسدة جداً، وكل من يعاني في هذا الباب فغالباً -بل أكاد أجزم- أنه يقضي أوقات فراغ كبيرة، وليس له عمل جاد (بل ولا هازل)، فالفراغ مع اشتعال الشباب، وقرب المثيرات، تؤدي لمواقعة المحظور ولابد، إلا إن وفق الله المرء بإيمان عاصم.

(6)

إن قلة العلم، وضعف التصورات الشرعية، ووهاء اليقين، مع اطلاع متواصل على كل ألوان "الجدل" والصراعات في المواقع الاجتماعية وغيرها، وفي الفضائيات، ثم الكتب= في الفكر، والتاريخ، والسياسة، وأصول الشريعة وفروعها، كل ذلك يوفر البيئة الخصبة لولادة شخصية علمية وفكرية مرتبكة مضطربة، تتبع كل ناعق، وإذا انضاف لذلك الولوغ في المحرمات والجرأة على الخطايا مما يضعف البصيرة أو يعميها، ويقطع مادة التوفيق فالأمر إلى شر ولابد.

والعلم بالحق والتيسير لاتباعه لا يكون بمجرد المعرفة، بل يكون أولاً وأخيراً بلطف إلهي محض، ودلالة ربانية، فالقلب الملوث بالذنوب لاتنطبع فيه الحقائق الدينية بصورتها الناصعة.

ثم إن كثيراً من الناس لايدرك بؤس الحيرة ولا ذاق عذاب الشك، فيدخل إلى مظان ذلك ثم يبتلى.
وأكثر ما أعجب منه أولئك الناس من ضعاف العلوم والعقول الذي يفتحون الحسابات وربما المواقع للرد على أهل الباطل (ملاحدة أو رافضة أو ما شئت) وهم لا يملكون شيئاً مما يؤهلهم لذلك، ولابن تيمية قول فاضل مشهور في هذا المعنى:

"*ليس كل من وجد العلم قدر على التعبير عنه، فالعلم شيء، وبيانه شيء آخر، والمناظرة عنه شيء ثالث، والجواب عن حجة مخالفه شيء رابع*"

وأكثر أولئك ليس عنده العلم، فضلاً عن التعبير عنه، بله ما بعد ذلك!

وكون الباطل باطلاً لا يعني سهولة الرد عليه، فكل أصحاب مذهب لديهم حججهم وشبهاتهم وكثير منها يحتاج نقضها لعلم واطلاع وبلاغة، وبعض من ألحد -ممن يدرس في الخارج أو نظر في أطروحة فاسدة هنا أو هناك- كان يقينه المفرط من غير علم يدفعه لمقارعة بعض الملاحدة والنصارى -ثقة منه بدين الاسلام- فلا يلبث أن تُلقى عليه الشبه فيعْلَق بعضها في قلبه، فتكون سبب هلاكه، وهذا له نماذج متعددة.

ويكفي المرء المعرفة بأن المذهب الفلاني باطل بالجملة، وهذا ينجيه عند الله، فإن أراد المرتبة العليا في بيان الحق وإظهاره فليتعلم، وليطيل البحث على سمت أهل الفن، ثم ليتكلم بعد ذلك بما شاء، والسلامة لا يعدلها شيء، فالباطل أكثر من الحق، لأن الباطل مذاهب لا يحصيها إلا الله، أما الحق فواحد في الأصول بلاريب، والخواطر والإيرادات الباطلة على القرآن والسنة لا تتناهى مادام الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم.

ومن جهة ثانية، إذا نظرت في الخلافات بين المنتسبين للعلم، وفي ردودهم وكلامهم في مخالفيهم؛ تجد الجهل والبغي والتشاتم والرمي بالبوائق، والتصنيف والتشنيع، والمتابع لكل ذلك غالباً لا يدري الحق مع من، ولا يدري تفاصيل المسائل ولا أدلتها، وكثيراً ما يتبع الناس في مسائل الاختلاف هذه = أهوائهم وأذواقهم، فالكلام الحسن أهم عند أكثر الناس من الحجة القاطعة، والعبارة الذكية مقدمة عندهم على الدليل الواضح، بل يترك عامة الناس صاحب الحق لشراسته، وقد يتبعون المبطل لتلطفه (وليس المراد نقد التلطف ولامدح الشراسة طبعاً وإنما بيان تأثير الذوق على الحقيقة).

وطالب العلم والمتابع إذا أراد الحق في هذه الصراعات والخلافات عليه أولاً أن يدرك جملة أمور:

١ – وهو من أعظم الحقائق: العلم بأن الأقوال في غير أصول الشريعة وفروعها البينة، وفي النوازل، يقع فيها كثيراً اختلاط الحق والباطل، والخير والشر، وكذلك في الأشخاص والمواقف، فلا يتمحض الحق غالباً في ذلك، بل يكون مختلطاً، فتجد البعض ينظر لجانب الحق فيبالغ في المدح، والآخرون ينظر لجانب الباطل فيبالغون في القدح، فينشأ من هنا الظلم والجهل. ولا يوجد شيخ ولا عالم فمن دونهم ليس عليه انتقاد في قوله أو فعله، بحق وبباطل، والغالب أن أهل العلم يغلب عليهم الصلاح بالجملة، وأهل الفساد يغلب عليهم الباطل بالجملة، وبينهما مراتب عظيمة، فمن كان لا ينظر إلى الناس إلا باعتبارهم ملائكة أو شياطين؛ فهو جاهل بالشريعة والطبيعة –وهذا حال كثير من الشباب، لغلبة الاندفاع على طبائعهم، وحدة أمزجتهم– كيف ونحن في آخر الزمان وأحوال الناس في غاية الاختلاط، مع انتشار الفتنة، وغلبة العدو، وكثرة الجهل.

٢ – أن البغي والبهتان شائع في الناس منذ الزمن الأول، فلا يطول عجبك في ذلك، فأنت ترى كيف يقع البغي الكثير على بعض أهل (الباطل) فلا يجرّنك ذلك لاعتقاد ذلك الباطل، فبعض الناس لقلة بصرهم وشدة محبتهم للرقة والتلطف قد يشفق أحدهم على المبطل فينتصر له، ويدافع عنه أولاً بالحق، ثم ما يلبث إلا ويعتقد بما معه من باطل.

٣ – أن الانفكاك والانعتاق من التعصب والتحزب شائق عسير، والإنصاف يكاد يضمحل بالكلية، والنفس مطبوعة على الظلم والبغي، فإن لم يجاهدها الانسان في كل كلمة، زادت، وطغت، والحكم على الناس أو اتخاذ مواقف تجاههم في العقائد أشد من عمل القضاة في الأموال والأنكحة. ثم إن نفس الإنصاف والعدل لا يتحقق بمجرد الرغبة فيه، والدعاوى، وإنما بتمحيص النظر، وتطويل التأمل، وكمال الصدق، وإخلاص الطلب، وتمام المكابدة.

٤ – في غير أصول الشريعة والفقه الذي يلزمك لصلاح أمر دينك = لا تقلد أحداً –حتى ممن تثق به– في ذم فلان أو علان، ما لم يتبين لك أنه كذلك يقيناً، وكما يقول الشيخ محمد الحمد: "لابأس أن تكون في الحب مقلداً، أما في البغض فلا يسعك إلا أن تكون مجتهداً اجتهاداً مطلقاً".

ثواب الروح

أعرف رجلاً تصدق بـ ١٠٠٠ ريال ولم يحصل على عشرة أضعافها حتى الآن. وآخر غضّ طرفه عن حسناء ولم يعثر على زوجة تضاهيها. وثالث برّ بوالدته براً عظيماً ولم يصبح ثرياً. ورابع مواظب على الصلاة ولم يجد وظيفة، وخامس ترك وظيفته المحرمة وواجه صعوبات مالية.ربما لا أعرف كل ذلك حرفياً، ولكنه موجود في الواقع بالضرورة، وما يذكر من القصص خلاف ذلك هي أقرب للاستثناء.

يقع كثيراً في الأزمنة الأخيرة على ألسنة الوعاظ وبعض الدعاة الحث على الطاعة والتحذير من المعصية بذكر المردود المادي والمحسوس من عواقب الالتزام أو الانحراف، ولابد حيال ذلك من تأمل ملاحظتين:

١ - يقول ابن تيمية قدس الله روحه: (إذا لم تجد للعمل حلاوة في قلبك وانشراحاً فاتهمه، فإن الرب تعالى شكور)، علّق ابن القيم:

(يعني أنه لابد أن يثيب العامل على عمله في الدنيا، من حلاوة يجدها في قلبه، وقوة انشراح، وقرة عين، فحيث لم يجد ذلك؛ فعمله مدخول).

ومفاد هذا:

- أن للطاعة ثواباً دنيوياً.

- أن هذا الثواب روحي يشعر به العامل في قلبه بالذوق الخاص.

ويدل لذلك قوله تعالى:"والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا لنبوئنهم في الدنيا حسنة ولأجر الآخر أكبر" وقد نزلت هذه الآية أصالة في الصحابة رضوان الله عليهم، ومعلوم أن منهم من قتل، ومنهم من مات فقيراً، فدل ذلك على أن الحسنة في الدنيا ليست في النعيم والثراء وما شابهه بل هي الرضا والطمأنينة وحلاوة الإيمان.

٢ - ليس في هذا نفي مطلق للمردود المادي، أو للنفع الدنيوي من الطاعات، أو للفساد والنقص الدنيوي المتولد عن الخطايا، فهذا ثابت في الوحي، كما قال تعالى:"ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم"، وجاء في الآثار أن الزنا مجلبة للفقر، وأن الصدقة بركة للمال...الخ، فإن خالق النفوس عالم بضعفها، وشدة طمعها بالعاجل، فربما فتح لعبد من لعاعة الدنيا عوناً له على استدامة الطاعة، كما

شرع للرسول ﷺ إعطاء المؤلفة قلوبهم من المال ما يقوي قلوبهم على الدخول في العبودية، بيد أن الزلل في ذلك يكون في التأثر بظروف الزمان وسيطرة المزاج الرأسمالي، وحصر -أو المبالغة في- التركيز على الثواب الدنيوي المحض، مما يخلّ بأصل التعبد، القائم على ركني الرغبة والرهبة فيما عند الله، ويكرس التعلق بالدنيا، ويضعف اليقين بالثواب الأخروي.

وسر المسألة الغفلة عن أن ما يجده المؤمن المخلص القائم بأمر الله من الحلاوة في روحه، وتمام الرضا، واليقين، وامتلاء قلبه بحب الله وإجلاله، خير من كل نعيم يذكره الناس، وخير له من كل عوض يفنى، وهذه المقامات القلبية الشاهقة لا تكاد توصف، ولا يعرفها إلا من ذاقها.

ألم الجنوح

"الأشياء إذا أفرطت في غايات تضادها، ووقفت في انتهاء حدود اختلافها = تشابهت، قدرة من الله تضل فيها الأفهام، فهذا الثلج إذا أدمت حبسه فى اليد فعل فعْل النار، ونجد الفرح إذا أفرط قتل، والضحك إذا كثر واشتد أسال الدمع من العينين" .

هكذا كتب ابن حزم.وتجد أن العشق الشديد حين يتناهى قد ينقلب كرهاً وبغضاً حاداً، لشعور العاشق بالألم المضني، ولارتكاس روحه، وتمزقها، الذي يفضي بانتفاض كرامته، ضد من يظن أنه السبب. والحب إذا تناهى كالبغض إذا تناهى، ينشغل الوالغ فيهما بالطرف الآخر، بحيث يملأ عليه حياته. ويواصل ابن حزم القول:"...فنجد المحبين إذا تكافيا في المحبة، وتأكدت بينهما تأكداً شديداً، كثر تهاجرهما بغير معنى وتضادهما في القول تعمداً، وتتبع كل منهما لفظة تقع من صاحبه، وتأولها على غير معناها، كل هذا تجربة ليبدو ما يعتقده كل واحد منهما في صاحبه". وقد تفعل ذلك بعض الفتيات أو الشباب لا سيما في بداية حياتهما الزوجية، وقد يتسبب هذا الإلحاح في استجلاب واختبار مشاعر الطرف الآخر في ارتباك العلاقة، أو حتى نمو بذور النفور. ومثل هذا يحدث بين الأصدقاء والصديقات، فالتنقير والولع بمعرفة شعور الآخرين لا يكون عادة في مصلحة توطيد العواطف، والإنسان لا تكون مشاعره متوقدة أو فوّارة طوال الوقت، بل تتفاوت، والمزاج تتنوع أحواله، والواحد من الناس يملّ حتى من نفسه أحياناً. وهذا لا يعني التهوين من أثر التعبير المستمر عن الحب، وإنما شجب التتبع والتنقير والطلب المفرط.

ويذكرون في كتب الأدب قصة طريفة تشير إلى بعض هذا المعنى، قيل: قعد أبو الحارث جميز إلى فتاة حسناء فجعلت تحدثه ولا تذكر الطعام. فلما طال ذلك به، قال: ما لي لا أسمع للطعام ذكراً؟ قالت: سبحان الله، أما تستحي! أما في وجهي ما يشغلك عن هذا؟ فقال لها: جعلت فداك، لو أن جميلاً وبثينة قعدا ساعة واحدة لا يأكلان، لبصق كل واحد منهما في وجه صاحبه وافترقا!

والمراد أن الشغف بالطرف الآخر لا يلغي بقية الرغبات، ولا تمحو جماليات المحبوب سائر الاهتمامات الأخرى، وليس من العقل مطالبة الشريك بالذوبان في حميمية دائمة.

وكذلك تجد من الشواهد على تماثل الأشياء إذا تناهت أن الانفعال المصاحب للحزن المتناهي يشبه أحياناً الانفعال المصاب للفرح المتناهي، وأيضاً الحرص الشديد على الشيء قد يفسده، وكذا الكرم المفرط كالبخل الشديد، في أن المتصف بأحدهما يغدو كالمملق، وسوى ذلك. وفي عبارة ابن حزم السابقة اعتراف ضمني بحيرته أمام هذه الظاهرة.

والنفس مركبة بحيث لا يصلحها إلا الاعتدال، وكذلك الجسد، والخروج إلى التناهى والتطرف في الظروف والطبائع والأفعال يقع بسببه الفساد.

حيوات مضاعفة!

استوقفتني عبارة للروائي البولندي أندرزيج ستاسيوك، يقول فيها:

"أغلب الظن أن معدل الكيانات الرقمية والسينمائية والتمثيلية التي يلتقي بها المرء في حياته الدنيا يقترب من المعدل الذي يمكن أنه تهبه إياه الحياة الأبدية".

وبغض النظر عن حرفية العبارة، والسياق الذي وردت فيه، إلا أنها فتحت ذهني للتأمل.يولد الانسان المعاصر وتبتكر له المصانع ألوان الملهيات والألعاب منذ ولادته، يكبر ويمشي ويتحدث، ليجد أنواع كثيرة من مدن الألعاب والملاهي الحركية والمائية والذهنية...الخ، مع قوائم لا تنتهي من الحلويات واللذائذ المطعومة والمشروبة، يكبر قليلاً ليظفر بأحدث تقنيات ألعاب الڤيديو، وليتمكن من خلالها من أن يقوم بأدوار آمنة وممتعة كلاعب كرة شهيرة، وقائد سيارة فارهة وسريعة يهرب بها عن رجال الشرطة، وجندي مقاتل يتطاير دم الأعداء أمام عينيه في نشوة عارمة. كما تتيح له أفلام الكارتون حكايات مصورة لم يكن خياله ليبدع أروع وأمتع منها. يكبر أكثر لتتيح له الشبكة العنكبوتية ألوان المتع البصرية والسمعية في الألعاب الرياضية، وأشكال طويلة عريضة من الفنون والأفلام، ليعيش من خلالها كل ما يسمح به الخيال البشري من حروب وبطولات وثراء ومغامرات تحبس الأنفاس، وليطالع ملايين الصور والفيديوهات لألوف من حسناوات العالم، وأجمل الأصوات، وأغرب الحيوانات البرية والبحرية، وغير ذلك مما لايمكن لأحد الإحاطة به. ولا يكاد يصل إلى أوائل العشرين حتى تكون العديد من الفرص متاحة أمامه ليخوض "تجارب" من أية نوع، في السفر والسينما والشبكات التواصلية، في العلم، والمهارات والأحلام الكثيرة.

إذاً فكمية "التجارب" والمشاهدات والفرص التي تمر بالإنسان المعاصر لم تتوفر لأجيال بأكملها في لحظات تاريخية سابقة، والتي يولد فيها الإنسان ولا يرى أمامه من هذه المشاهد أكثر مما يرى أعمى معاصر لنا.وهذا المعنى يفسر تفاقم اللادينية في عالم اليوم، ليس الإلحاد ولا التدين الضعيف، بل الإعراض التام عن كل ذلك.

فحجم ما نسميه باصطلاح الشريعة "الفتن" يمتد بتوسع فلكي، وضخامة الإغراء الاستهلاكي، وما يسمح به من تجارب حقيقة مملوءة بالإثارة لمن يملك المال، أو مشاهدات وعروض وعوالم افتراضية لمن لا يملك المال أو لا تسمح له الظروف، تجعل من الالتزام الديني والأخلاقي ينطوي على صعوبة مضاعفة، وتوهم المنغمس في هذه "التجارب" المستمرة بامتداد زمني، وامتلاء جثماني، ينسيه محدودية الحياة القصيرة، ويصرفه عن الوعود الإلهية بالحياة الأخرى الدائمة بلذاتها اللامحدودة، بل تعملق التقانة والعلم يداعب خياله بسمادير توهمه الخلود والأبدية.

إغراء الحبّ وتبعاته

لدى الإنسان نزوع فطري للاستجابة لإغراء الحبّ، كما أن لديه ميولاً كامنة نحو التخلص من تبعات هذا الحب ومسؤولياته. يشير زيجومنت باومان في كتابه "الحب السائل" إلى انعكاسات التحولات الاجتماعية الجديدة بسبب نمو المجتمع الصناعي، وتطور الدولة القومية...الخ العوامل التي رسّخت تدريجياً من انفصال القيمة والتعاقد والمادية البرانية والصبغة الاستهلاكية بين العلاقات عموماً، وبين الجنسين خصوصاً، فأدى انفصال الجنس عن إنجاب الأولاد وانتشار أشكال كثيرة من المعاشرة بدون زواج، إلى تحول المتعة الجسدية إلى غاية، وإلى حدث آلي منفصل يراد منه تحقيق نشوة خارقة، وإذا لم تحدث المتعة الموهومة، يسارع الشاب/الفتاة لمفارقة الشريك، والارتباط بآخر، وأحياناً نفس الارتباط ينطوي على توافق ضمني بالتعامل مع العلاقة باعتبارها فترة استمتاع مؤقتة. الذي يحدث نتيجة هذا التحول في منطق ومفهوم جوهر العلاقة هو الشعور بالافتقار للأمان، وتفكك المشاركة الوجدانية، والقلق العاطفي، والتوتر الروحي، لأن العلاقات الجسدية العابرة أو المؤقتة لا تشبع هذه المعاني الجوانية. يقول باومان أن ترسيخ العلاقة مع الشريك الجنسي وتعميقها عبر الإنجاب، وعبر التعهد والالتزام بالاستدامة، بل والقبول بفقدان مصالح العلاقات العابرة (كالاستقلالية، والتحرر،...الخ) هو ما يجعل العلاقة تفيض على أطرافها بمعاني الأمان والمواساة والتشارك والرضا.ينبغي أن نضيف هنا ملاحظة مهمة مفادها أن القبول بالنقص البشري في هذا المجال يستلزم وجود أفق لمعنى غيبي يجعل القبول بذلك أمراً معقولاً، وذلك عبر الإيمان بمحدودية الحياة نفسها، وبكونها ممزوجة بالكَبَد، وباعتقاد أن لذاتها وسائل معينة على الغاية الأصلية الموصلة للذة مكتملة.

تنطوي الفكرة السابقة على قانون كلي في الوجود الإنساني، ومفاده أن الخروج عن مقتضيات الوحي والأخلاق يفاقم المشاكل والمزعجات ولا يحلّها، فالرغبة بالتخفّف من أطر -أو حتى- مشاقّ العلاقات (الأسرية، الجنسية، الصداقات،...الخ) يفقد العلاقات جوهرها وحقيقتها المؤثرة في الذات والمجموع.

إن البحّارة إذا عطب جانب من سفينتهم، لا يستبدلونه بقطعة غيار جديدة، لأن الاستبدال يعني الغرق، وإنما يحاولون جاهدين إصلاحه وهو في مكانه -هكذا يشبّه باومان العلاقات ببلاغة- فالمسارعة باستبدال الشريك لأي عطب جانبي، أو للانزعاج من التكاليف يعني غرق جوهر العلاقة، وفقدانها لقيمتها الأساسية، بحيث يكون نمط العلاقات المسيطر مشابه لنموذج العلاقات الافتراضية في شبكات التواصل عديمة الكلفة، والتي تبدأ باستلطاف واستمتاع يتبعه Follow وتنتهي ببساطة بـ Unfollow عقب أي انزعاج من هفوة تافهة، أو حتى لمجرد ملل عارض !

حظر الحِمَى

من المعاني الدالة على تمام الحكمة وكمال الرحمة والعلم بمقتضى الطبع البشري أنه كلما قويت نوازع النفس لأمر محظور كثر في الشرع الحواجز دونه، من حظر المقدمات ومظان الولوغ في الذنب، وهذا تراه في المحظورات المتعلقة بفتنة النساء، والمال، والسلطة، وما شابه ذلك.فلو أبيح النظر للمستحسنات والمصافحة والخلوة بهن، أو جاز في الشرع تناول قليل الخمر، أو أكل قليل الربا دون كثيره مثلاً، لكان منع ما وراء ذلك من أعظم المشاق، وأقساها على النفس، بل لربما ذلك دخل في حد التكليف بما لايطاق، ولذا فمن التزم بمقتضى الشرع في المقدمات، صحّت له النتائج بلا كبير كلفة.

ولما حُرم بعض الناس من نور الوحي، ظنوا أن فضيلة النفس تظهر بتعريضها للمشتهيات مع فطمها عنها، وتوهموا أن ذلك هو السبيل في ترويض الغرائز؛ فالزعيم الهندي المهاتما غاندي كان ينام أحياناً بين فتاتين عاريتين، ولا يمسهما، ليثبت مقاومته الشديدة لإغراء الرغبة الجنسية. ويقع ما يشبه هذا لبعض المتصوفة من المتأخرين. وليس هذا من الشرع ولا من العقل في شيء، بل قد يفضي هذا لضرر في النفس، والبدن، لمناهضة هذه الأفعال لأصل الجبلّة.

حقائق بغيضة

عن ابن مسعود رضي الله عنه، قال النبي الكريم صلى الله عليه
وسلمρ:"لا يُبَلِّغُنِي أحدٌ من أصحابي عن أحدٍ شيئًا، فإنِّي أحبُّ أن أخرج إليكم وأنا سَلِيم الصَّدر". تأملت مغز
ى هذا الحديث -وفيه ضعف-
، وتذكرت كم ندمت على بعض ما عرفته عن أناس حولي. قد تجالس صديقاً، أو قريباً، أو زميلاً في عمل مدة س
نوات، ثم يقفز أحمق منقمقم ما، ليخبرك -دون مبرر-
عن بعض الأحوال الخفية لأولئك، سلوكيات أخلاقية غير محبّذة، أو صفة ذميمة لا تعرفها، أو اختلاسات مالية بتأويل أو بدونه، أو تعثرات أسرية صغيرة، أو أية مساوئ من جملة ما يلغ فيه الناس، وكلنا لا يكاد يخلو منها، ول
كن الله يستر ويعفو، فإذا وقرت تلك الأحاديث في قلبك، لم تقدرأن تقابل من عرفت بعض أحوالهم بنفس الوجه الذي اعتادوا أن يروك به، ولابد لك من أن تتكلّف لإخفاء انطباعاتك الجديدة عن عيون ملاحظتهم، كما ستس
تأنف تأويلات جديدة لأحاديثهم، تنسجم مع الأخبار التي سمعتها عنهم، لتدخل في دوامة بائسة تختلط فيها الحق
ائق بالأكاذيب.

وهذا العلم بخفايا رذائل الناس من أقبح العلوم -إن جاز التعبير-
، والجهل خير منه، فلا أجمل من سذاجة القلب، وبراءة الضمير. أن تقابل كل من حولك بنفس صافية، وتفترض دوماً أنهم كذلك. لستَ أبلهاً، لكنك لا تسمح لنقلة الأسرار، والأخبار، والفضائحيون بأن يكدروا صفو روح
ك، لأن فيها ما يكفيها.

حتى لو كان الناس أوغاداً، لا أريد أن أعرف ذلك، إلا بالقدر الذي يحميني من الضرر، وأما ما سوى ذلك، فتس
ميم للقلب، وكآبة للخاطر، وبؤس للذاكرة.

أريد أن أكون سليم الصدر قدر ما أستطيع، فلا تشوه نفسي بأحاديثك، ولو كانت حقائقاً ملموسة. منحني الله وإياك قلباً أبيضاً، ونفساً صافية، وروحاً نقية.

الضجر من البحث والتصنيف

إكتمال المنجز العلمي والبحثي يحتاج إلى ما هو أكثر من مجرد الكفاءة والمهارة العلمية، يحتاج المصابرة والدافعية الكثيفة للمواصلة، والاستمرارية الكادحة، والشغف لبلوغ الخواتيم.

وفي التواريخ والتراجم إشارات لكثيرين لم تنقصهم الموهبة ولكنهم لم يتموا أعمالهم وتصانيفهم وأبحاثهم، لضجر وضيق عطن؛ كما يعبّر القفطي عن ابن الخشاب:"وكان ضيق العطن، ما أكمل تصنيفاً"، ومثله أبو محمد النحوي البغدادي الذي قيل عنه:"كان ضيق العطن ضجوراً، ما صنّف تصنيفاً فكمّله...وكان إذا تكلم على مسألة في النحو منفردة ربما أجاد في بعض الأوقات إذا خلا من ضجره"، بل حتى العلامة عبدالقاهر الجرجاني ذكر عنه مثل هذا الضيق والانصراف عن استكمال الأبحاث، ويعلل القفطي ذلك بقوله:"وأشعاره كثيرة في ذم الزمان وأهله؛ وكان هذا الأمر هو السبب في تقصيره إذا ألّف، إذ لم يجد راحة ممن جمع لهم وألّف".

وهذه الظاهرة الإنسانية متكررة زماناً ومكاناً، فهذا العالم العبقري والمغمور جون ديزموند برنال ت1971 الذي قال عنه النوبلي جيم واطسون:"لقد كان نطاق قدرات دماغ برنال أسطورياً"، والذي حظي بإشادات عظيمة أخرى، فقد تتبع كاتب سيرته الذاتية تصريحات عديدة لأكثر من عشرة علماء نوبليين يعبرون فيها عن إعجابهم أو إجلالهم لبرنال، وبرغم ذلك لم ينل برنال جائزة نوبل، وبصمته ليست واضحة للعموم في تخصصه، ويحلل الكاتب سي.بي. سنو السبب المركزي لإخفاق برنال في إنجاز عمل علمي إبداعي مكتمل يليق بقدراته الخارقة للعادة، فيقول عنه:"إنه يبلغ منزلة رفيعة في المواهب الطبيعية. إن عدداً هائلاً من الأبحاث العلمية التي أنجزها علماء آخرون لهم اسمهم في جميع أنحاء العالم تدين بأصولها لبرنال، ولكنه عانى من نقص معين في الهواجس التي لدى معظم العلماء، والتي تجعلهم يتابعون إنجاز عمل إبداعي حتى النهاية. لو كان لدى برنال هذا النوع من الهواجس لصقل الكثير من علم البيولوجيا الجزيئية الحديث، ولفاز بجائزة نوبل مرات عديدة!".

وذات السبب تقريباً لاحظه لورانس كراوس في تعليله لإخفاق ريتشارد فاينمان في حل بعض المشكلات الفيزيائية، يقول:"يرجع ذلك بصورة كبيرة إلى أن فاينمان لم يحاول متابعة الأبحاث السابقة في المجال متابعة كاملة، وهي سمة مزعجة في شخصيته جعلت عدداً من الاكتشافات الأساسية يفوت عليه".

وهكذا ترى أن المثابرة واستدامة النظر والبحث شرط أساسي في سبيل إتمام عمل مفيد ومكتمل، وهي صفة نفسية تستجلب بالترويض والدربة، وترقّب الثمرة، وباكتشاف الشغف والمحافظة على وهجه طوال الطريق الطويل، والتوفيق من الله وحده.

معادلات الحياة

أن تتفاءل بلا دروشة وتتشائم بدون عجز. أن تعرف بوضوح ما تتقنه وما تتفوق فيه (مع الادراك الواقعي لحدود هذا الاتقان وتلك المعرفة!) من دون انجراف للاغترار أو المبالغة في تقدير الذات. أن تكون قادراً على اكتشاف الجماليات الأدبية وعلى التحليل والنقد ومع ذلك لا تخجل من نشر تجاربك الأولية في الكتابة. أن تعرف اتساع العلم وكثرة تفاصيله ودقائقه ومع ذلك لا تستسلم وتحاول البحث وتكوين آرائك الخاصة مع توقي أوهام الجهل واستسهال المعضلات. أن تكون محبوباً لطيفاً لدى أسرتك وأقاربك وتتمكن من إنشاء علاقات وصداقات ممتازة وتحافظ برغم ذلك على فترات كافية من العزلة للقراءة والتأمل على نحو لا يجعلك غريب الأطوار، ولا يحوّلك إلى دودة كتب متعجرفة ومغرورة. أن تسعى بجد للاكتفاء المالي وتكوين دخل متوسط دون أن تنزلق في ملاحقة لاهثة لمراكمة ثروة لا تعرف متى وأين ستهطل عليك. أن تعبّر بتلقائية وحفاوة عن إعجابك بكاتب أو شيخ أو كتاب أو فكرة مع مقاومة الذوبان في الكتاب أو الكاتب، مع أنك تعرف أن الحبّ، حب الكتاب والفكرة والكاتب، أياً ما يكن، يجعلك تفهمه أكثر ويعمّق من تأثيره عليك. أن تبذل عاطفتك تجاه أحد ما بودٍ سيّال، دون أن تتيح له ابتزاز شعورك نحوه، واستغلال اهتمامك به، لمصالحه ونزواته. أن تكون سخياً تجاه رغبات جسدك دون أن يتسبب ذلك في تشييد طبقات سميكة من الشحم على جسدك، أو تراكمات ثخينة من السواد على روحك -وهذا الأسوء كما تعرف-. أن تحب الحياة وتفرح بالوجود في نفس الوقت الذي لا تتجاهل فيه الموت، ولا التكاليف المنجية في الحياة القادمة.

كيف تحقق موازنة رصينة بين كل هذه المعادلات المعقّدة، وتنجح؟!

التصالح مع الذات

يقدّر للبعض أن يعيش في حالة قلق مستمرة، توتر، واضطراب ملازم، مع شعور بالتفاهة -وأحياناً- العار، تترافق هذه الأمور مع احتقار للذات، أو جلد مستمر لها. تتولد هذه الاعتقادات في النفس بسبب خطأ، أو خطيئة قديمة أو حديثة، وبسبب فشل متكرر حال دون المأمول، وبسبب رغبة وآمال طموحة مع قدرات محدودة، أو مع إرادة كسولة، وعجز غير مبرر، وبتأثير من العيش في الماضي، مع أحداثه المأساوية، وتجاربه القاسية. بمثل هذه المسببات وغيرها تتكوّن تلك الانعكاسات النفسية البائسة.

يقال عادة لهذا الانسان: تصالح مع نفسك.

ماذا يعني "**التصالح مع الذات**"؟

يعني الانسجام، والسلام الداخلي. التفهم، والقناعة، والتجاوز. يعني ترسيخ معاهدة تسامح وسلام أبدي مع النفس، بعد معارك طويلة وخاسرة، لأنها مع العدو الخطأ.

مضامين التصالح تعتمد على إعادة تقويم شاملة للذات وبعيوبها وإخفاقاتها، والقبول المبدئي بها، لأنه ما من خيار سوى ذلك. فالإنكار والاحتقار والتعالي على الواقع الحقيقي لا يغيّر النتائج، وإنما يقوّض الطمأنينة، ويكرس التناقض مع النفس، ويسمح بتوالد العُقد والأزمات والكراهية المرضية، والتي تقعدك عن مواصلة السير. أحياناً لابد من خفض درجة الطموح الذي لا يتناسب مع القدرات والمواهب، ولا تنهض به إرادة مشتعلة.

وإعادة تقويم الذات وإخفاقاتها تستوجب إقامة النظر على مقتضى الشرع، ومرتكزات الإيمان، وذلك بتحقيق الموازنة الصالحة بين الندم الدافع للتوبة والعمل، والندم والقنوط المقعد، والموازنة بين الانغراس في الماضي وإقامة الحاضر، وإعماره بالحسنات والفضائل الماحية. إن الواقع الشخصي الثري والمملوء بالإنجاز والعمل يقصي بالضرورة الماضي من الذاكرة ومن الوعي. والموازنة -أيضاً- بين درجة الخطيئة أو الخطأ عند الله وعند الناس، والناس يقع لهم -في بعض الأحيان- أن يعظمون ما حقّره الله، ويحقّرون ما عظمه الله. كما أن الناس قد لا يغفرون، ويعيرون، أما الله ﷻ فهو الغفور الودود.

كما يتوجب للمصالحة التمسك بمقاومة الإدمان والحذر من الانهزام التدريجي المرسّخ للانسلاخ من أصول التدين والأخلاق والفضائل.

نعم، التصالح أحياناً يكون خطيئة، أو كالخطيئة، إذا كان يعني القضاء على وخز الضمير، وإلحاح الفطرة، وخنق الحنين إلى السماء. إذا كان يعني القبول بالدون، والرضا بالتفاهات، والسفاسف، وبمنادمة الأرذال، وإفناء الزمان في القبائح.

إن جوهر التصالح مع النفس يعني التقدير العادل لأحداث الماضي ولإخفاق الحاضر أو تعاسات الظروف، والنظر لجراحات الزمن بوصفها الثقوب التي ينفذ من خلالها النور إلى الروح كما قيل. نور معاناة التجربة، ونور الانتصار على المشاق.

ومن غير تصالح مع الذات سيقف القارب، لأن المجاديف المتعاكسة لا تفيد. ولا يبقى سوى الاستسلام للعواصف القادمة!

استفزاز المشاعر!

في لحظة فراغ ما (والفراغ أصل الشرور في هذا العالم) وبسبب الشعور بالتصحّر الروحي، والجفاف النفسي. شعور المنفى، واجتياح الكآبة أو التفاهة المضنية، يبحث البعض عن انفعال وانثيال وجداني كثيف، لكسر الجمود، والتشابه، يبحثون عن ما يمكن تسميته "**استفزاز المشاعر**."

يبحثون عن ذلك في موسيقى هادئة أو صاخبة، أنشودة حزينة أو فرائحية بهيجة، أو فيلم رومانسي نابض، أو درامي مربك، في رواية مثيرة، تحرك الكوامن، وتثير الانفعالات الخفية، الحب، الشوق، الحزن. وأحياناً يتوقعون وجوده في الاستسلام للإغواء، والعشق، وفي التنقيب عن تجربة عاطفية مدوّية. كل ذلك بحثاً عن لذة دفّاقة، ودهشة غامضة، ومرتقبة.

هذه الرغبة بالانفعال العميق، تثير في نفسي الشفقة. كم هو ضعيف هذا الإنسان، كم يثقله هذه الوجود الزمني المرهق!

أتخيّل أن إدمان هذا "الاستفزاز" الدوري للمشاعر، يستهلك الطاقة الروحية، ويبعث على الملل، وهو لون من ألوان المراهقة الروحية، أو يكاد.

وهذا الاستجداء المستمر للانفعالات العميقة من المؤثرات الخارجية ينضب، ويجف بكثرة الاستعمال. وتدريجياً تفقد تلك المؤثرات وهجها، فالموسيقى تُضجر، والأفلام تتشابه، والروايات تصبح سامجة مع مرور الوقت...الخ.

ويبقى في القلب تلك الوحشة، التي لا يزيلها إلا الاتصال بالله تعالى، فالانفعال الوجداني بالإيمان، والصلاة، والدعاء، لا ينضب، ولا يتوقف. بل كلما ازداد النهل منه فاض على الآخذ، وطمّ روحه بألوان المعاني السماوية.

"أنت تساوي جدول يومك"

"أنت تساوي جدول يومك". سمعت هذه الكلمات من أحدهم، وهي تعبر عن فكرة مهمة في فهم الذات وإدارة الحياة. ينشغل كثيرون منذ مطالع شبابهم بتجميع الشهادات والدورات والخبرات لإنشاء سيرة ذاتية C.V تلفت الأنظار وتثير الإعجاب، ولكن وبرغم قيمة كل ذلك وأهميته، إلا أن الإنسان في نهاية المطاف حزمة من الأعمال والأقوال والمقاصد، فأعمالك التي تلاحق إنجازها، ومواعيدك التي ترقبها، وتلك التي تتشدد في إتمامها، والوفاء بها كل يوم، منذ أن تستيقظ إلى أن تضع رأسك على الفراش في المساء. هذه الأعمال هي أنت. فأحلامك وطموحاتك وخيالاتك عن المستقبل لا تمثلك ولا تعبّر بدقة عن حقيقتك كما تتوهم -إلا بدرجة محدودة- فبعض اللصوص والمجرمين والفساق والظلمة ربما يخطر لهم بين فينة وأخرى خاطر التوبة، وإصلاح الحال، وربما ينوون التحول لتحقيق الفضائل العظيمة، ولكن هذا لا ينفي عنها واقعهم الرديء، فأعمالهم اليومية شريرة، لأنهم أشرار إلى الآن، والأماني المفلسة تخدّر الضمير حين يلّح للنهوض. عُدْ الآن لجدول أعمالك في الأسبوع المنصرم، وتأمل في مجملها فهي "أنت". آسف، ربما تكون النتيجة مؤسفة بعض الشيء! البعض يعتقد عن نفسه أنه مثقف أو طالب علم، بينما جدوله الأسبوعي فقير، فلا قراءة ولا حفظ ولا دروس -إلا درس يتيم مثلاً ولا يحضّر له بل يحضره للبركة- ولا بحث، والحقيقة أن من كانت هذه حاله فهو "طالب علم سابق". وآخر يعتقد أنه قارئ ولا تجد في جدوله سوى سويعة أو اثنتين في الأسبوع، وربما أقل، وثالث يعتقد أنه مؤمن تقي؛ وليس في جدوله عبادة خاصة، ولا صدقة سر، ولا دعوات في جوف الليل، ولا مراقبة للقلب، مع فلتان الجوارح، ورابع يعتقد أنه سامق الهمة واسع الطموح ولديه رغبة في تعلم مهارة ما أو لغة جديدة = بينما جدوله اليومي مملوء بجدول الدوري، وهو مشغوف بمتابعة المنافسات الكروية في أنحاء العالم، فالنتيجة -كما ترى- أنه في واقع الأمر مجرد "ألتراس"، فما أوسع الدعاوى الفارغة!

ربما تبدو هذه المعاني بدهية جداً، ولكن من قال أننا لا ننسى البدهيات؟ لا سيما تلك البدهيات المؤلمة.

المأزق الدنيوي

كنت أفكر في أن الرغبة بالموت أو التوق للانعدام والفناء نجدها عند غلاة الوجوديين والعدميين والحداثيين المرهفين، كما نراها عند كبار المتألهة. تأمل مثلاً رغبة بعض الصحابة -ثم التابعين فمن بعدهم- في أن يكون عدماً لا يبعث، أو أن يكون شعرة، أو بعرة، أو شجرة...الخ. طبعاً هناك فارق هائل، فارق بحجم المسافة بين الكفر والإيمان بين منطلقات الموقفين.

ولكن مع ذلك هناك تشابه ما بينهما، ربما. تشابه في إدراك ثقل التكاليف الملقاة على عاتق الانسان في هذا العالم، فمن كان متديناً اتصل نظره بتخوّف العاقبة، وحذر الحساب، ومن لم يكن متديناً اتصل نظره بالمشاق المادية، وامتناع فهم المعنى من الوجود، وسائر المخاوف الدنيوية، والمحيّرات الفلسفية، وهذا وذاك لا يتولّد في النفس إلا بعد الفهم للمأزق الدنيوي، وتعمّق الإدراك لحقيقة الانوجاد في هذه الحياة.

تسويات ودودة

قال لي، أشعر بالراحة مع من يشبهني في الرأي والذوق والمزاج، لأنه يكفيني عناء التبرير، تبرير الرأي، لا أحتاج معه لكدّ الذهن في الاحتجاج لأصالة أقوالي، وحجيتها. وقد لا تكون رصينة –وهي هشة فعلاً في بعض الأحيان– بما يكفي للدفاع عنها، والاستدلال على جودتها. أبدأ مع صديقي من النهايات، نتبادل الرأي في نهايات الأفكار، لا نحتاج للتنازع في المقدمات والخلفيات لأننا متفقين، وإن لم نكن متفقين، فلا نود أن نلتفت لها. ليس من المنطق أن نبدأ في أحاديثنا وتعليقاتنا الجانبية من المقدمات الديكارتية.

كما لا أحتاج معه لتبرير ذوقي الذي لا يخضع لقانون ولا يمكن التنبؤ به بسهولة. ذوق تشكّل تحت ظروف غامضة، تجاه الأشكال، والألوان، والأماكن، والطقس، والطعام، والشراب. ذوق لا يعترف بذوق الآخرين، وإنما يسير بموجب تداعياته الخاصة.

ولا أحتاج معه أيضاً لتبرير مزاجي المتقلب، أحياناً ألتقي صديقي في يوم كئيب، بنفس مغلقة، وروح مغلولة، فينعكس ذلك في كلماتي وآرائي، والتي تبدو حادة، وغرائبية، شاذة ومبالغ فيها إلى حد التهريج أحياناً، لا يهتم صديقي، وإنما يبتسم، ويعرف أن حالتي غير مستقرة، وربما يستفسر أكثر عن مزاجي المتعكر، لندخل في سرد روحاني، نراجع فيه مواقفنا الوجودية، ونكتشف فيه معاً ثقوب أرواحنا، ونسعى لترميمها، أو غلقها، ولو بغراء مؤقت. ربما يتحسن مزاجي قبل نهاية الجلسة، فأستعيد البهجة تدريجياً، لننخرط مجدداً في سخرية رصينة، وكوميديا "بيضاء"، نتزود بها كذخيرة حيّة نواجه بها بقية أيام الأسبوع، مدججين بدروع صلبة من الأمل، وصندوق من النكات/الذخيرة الحية.

صداقة تنطوي على تسوية ضمنية، واتفاق عميق. تسوية بالاعتراف بي كصديق مليء بالعيوب، لكن لا حاجة للنقاش حولها إلا في حدود ضيقة، وفي الوقت المناسب. واتفاق على القبول بي كما أنا، وأن يكف الصديق عن أن يتوقع مني ما يرغب به دوماً، بل يقبل بي، على أية حال. صداقة تنظر للحياة كمعركة لا يمكنك القتال فيها لوحدك.

المعرفة المكدّسة

"المعرفة ليست عملية إضافة معلومات جديدة، بل هي في الواقع عملية استبعاد بعض المعلومات من الكمية الضخمة من المعلومات المطروحة عليك" هكذا يقول جلال أمين، ما رأيك بهذا التعريف الغريب للمعرفة؟ لنتأمل.

يؤكد زيغمونت باومان في كتابه"هل للأخلاق فرصة في عالم استهلاكي" أن العالم أنتج خلال السنوات الثلاثين الماضية من المعلومات أكثر مما أنتج خلال 5000 سنة سابقة، كما يشير إغناسيو راموني، "أن نسخة واحدة من عدد الأحد من صحيفة نيويورك تايمز يحتوي معلومات أكثر مما قد يستهلكه شخص مثقف في القرن الثامن عشر طوال حياته". ويخلص إريكسن -كما ينقل باومان- إلى أن "هناك الكثير جدًا من المعلومات حولنا، وتنطوي المهارة الأساسية في مجتمع المعلومات على حماية النفس من 99.99% من المعلومات المعروضة والتي لا يرغب بها المرء!".

فإذا كانت مشكلة الإنسان القديم في شح المعلومات، فمشكلة الإنسان الحديث كثرتها المفرطة. بحيث يصعب على العقل العادي استيعابها بصورة كلية.

أعود لتعريف جلال أمين، إذا أخذنا كلامه بدرجة من التسامح سنتفق معه، فقوقل يجلب لك ألوف أو ملايين الصفحات عند النقر على كلمات دلالية لموضوع ما، لكن أين الحقيقة في هذه الصفحات، أين المعلومة الأصيلة، والمعلومة الهامشية، أو التافهة؟ أكثر الناس لا يمكنه التفريق، ولا التمييز أمام أكوام المعلومات المتكدسة، في مكتبة العالم، في قوقل.

يشبّه السيميائي والروائي الإيطالي المعروف امبرتو ايكو (الإنترنت) بشخصية "فيونز الذي لا ينسى" التي ابتكرها الكاتب والشاعر الإسباني "جورخي لويس بورخيس".. فيونز (كان يتذكّر الشاردة والواردة، وكلّ ورقة شاهدها على شجرة، وكلّ كلمة سمعها في حياته، وكلّ نسمة ريح لامسته، وكلّ نكهة تذوّقها، وكلّ عبارة سمعها. ولهذا السبب بالذات، ولذلك كان فيونز غبيّاً مكبّلاً بعدم قدرته على تذكّر المجدي ونسيان ما ليس له فائدة!). فزيادة المعلومات مضرة، وطاقة الإنسان محدودة، ومن غير تأسيس علمي وبحثي رصين في مجال التخصص يصبح المرء معرضاً للإصابة بغباء فيونز، حيث تكبله أكوام المعلومات، وتحجب عنه نور الحقيقة الكلية.

النفس إن لم تشغلها شغلتك

لاحظت أن البعض يبالغ في تقدير الفائدة المرجوة من قيامه بالأعمال النافعة، ومن ثمّ يترقب باستمرار المردود الذ ي يتوقع أن يكسبه من قراءته أو تعلمه أو تدريبه أو سماعه أو...الخ. وتتقافز الأسئلة المعتادة: لم أستفد شيئاً بعد أن قرأتُ؟ أو درستُ؟ أو حضرتُ وسمعتُ؟. وهذه السؤالات تنطوي على أمرين:

الأول: الرغبة الجامحة والعجلة الفادحة في تحصيل العلم أو الفهم أو الحفظ.

الثاني:الغفلة عن ما يحتف بهذه الأعمال من المطالعة والسماع والتدرب وغير ذلك من الفضائل والخيرات والبركات .

ومن هذه الفضائل العلم بأن الزمن قصير، وأن الأنفاس محدودة، وكل زمن يُقضي في عمل خير فهو غنيمة محضة، وتأمل في أكوام الشرور التي دفعها الله عنك بتوفيقك للاشتغال بالنافع، من مضار الدنيا ومساخط الله، والإنسان إذا رأى هذه الفتن المخيفة من حوله وبين يديه وعن يمينه وشماله ثم تفكر في نعمة الله عليه

بأن قذف في قلبه الانصراف عنها إلى العمل والعلم الفاضل، وحتى المفضول وما دونه من المباح =

أدرك عظم المنة وجلال اللطف. والحزم في أن يحارب المرء الفراغ حيثما حلّ، وأن يشتغل غالب وقتك، ولو بالمفضول إن لم تقوى همته على الفاضل من الأعمال، إن لم يوفق

لقراءة البخاري فليقرأ في كتب التراجم ونحوها، فإن لم يطق القراءة، فليشتغل برياضة جسمه، أو بحفظ الشعر، أو ت علم الطبخ، أو بإتقان بعض الفنون الحاسوبية، أونحو ذلك من الأعمال المباحة.

المهم أن ينصرف عن مواضع الخطيئة ومظان العصيان وأفعال الأراذل ومصاحبة الثقلاء، وهذا المعنى مناسب جداً لمن لا تعينه قدراته على جمع العلم وفهمه كما ينبغي، وأيضاً لمن يبالغ في المردود الذي يتوقع أن يجنيه عاجلاً من ف عل التعلم والتدريب وخلافها.

وبالجملة فالمرء أمير نفسه يسوسها ويصلحها حتى يلقى الله مجاهداً طائعاً تواباً منيباً.

الأديان الجديدة

منذ أن خرج الانسان القديم عن سنن الوحي فعبد الاصنام ومجسمات الصالحين وسائر المبصرات العظيمة، وحتى التاريخ المعاصر، حيث توهم الإنسان الحديث أنه فارق الدين بصورة نهائية، وهو في حقيقة الأمر لم يفارق الدين كبنية ذهنية، ورؤية كلية، وإطار عمل، فالبنية التصورية عن العالم، والأشياء، والآليات الداخلية لاشتغال الأنظمة العقائدية وعموم الآيديولوجيات الأرضية، تحمل جذور بنيوية واحدة برغم كل التناقضات الظاهرية، ففي السياسة مثلاً أشار كارل شميت إلى أن (كل المفاهيم البارزة في النظرية الحديثة للدولة هي مفاهيم لاهوتية معلمنة)، فأضحت ''سيادة الشعب'' مكان سيادة الله، و''الدستور'' مكان الكتاب المقدس، وأمسى مصلحة الوطن العليا مقدسةً، والمقتول في سبيله ''شهيداً''، بل حتى على المستوى الرمزي والطقوسي، تبدو الأناشيد الوطنية في مقابل التلاوات والمأثورات الدينية، والخشوع أمام العلم هو شكل من أشكال الصلوات المعلمنة...الخ.

وفي الأخلاق استبدل كانط -مثلاً- ''العقل'' مكان الإيمان، و''الإرادة البشرية'' مكان الإرادة الإلهية، و''الخير الأسمى'' مكان النعيم، و''مملكة الغايات'' مكان الجنة، و''احترام القانون'' مكان محبة الإله...الخ. يقول لوك ڤيري:''يمكن تعريف الفلسفة الغربية الحديثة بكونها محاولة لإعادة ترجمة مفاهيم الدين المسيحي الكبرى إلى خطاب إنساني''. فالإنسان منذ أن كفر بالله والوحي وهو يتأرجح بين ثنائية تأليه الإنساني/أنسنة الإلهي. ثنائية (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ الله)/(أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ). هذه الوحدة العميقة بين كل هذه التنويعات، والتشابه في وسط لجج التباينات تمنحني شعوراً عميقاً باليقين، وبوحدة الخالق، وتجذر الفطرة الإلهية، وبمحدودية الانسان، الانسان المتغطرس الذي لم يستطع أن يخترق البنية الدينية، لأنه كائن ناقص جوهرياً، فهو محكوم ومقهور بالقدر الكوني في تكوينه العضوي والنفسي لا يستطيع أن ينعتق منه.

الرحلة من الذات إلى الموضوع

من المعتاد أنك إذا ذكرت لمحة من السلوك الشخصي لفيلسوف ما، أو مفكر أو عالم في أي علم، بغرض تدعيم نقض أقواله وأفكاره، أن يواجهك اعتراض: وما علاقة أفكاره وآراؤه بحياته الشخصية التي لا تهمنا؟ وقد تتهم بإرادة التشويه والإسفاف.

هذا الاعتراض لابد من إخضاعه للتحليل والتفكيك، وهو ينطوي على افتراض رئيسي بوجود انفصال موضوعي بين المفكر والفكرة، والقول والقائل، وأن شخصية المفكر، ومزاجه، وطبيعته النفسية، وتجاربه العاطفية، وسلوكه الشخصي لا تلقي بظلالها على نتائج تفكيره وبحثه، فهل هذا دقيق؟ لا يمكن الإجابة بسهولة، ولكن لنحاول.

يمكن إثبات أن الأقوال والأفكار لها صلة شخصية من نوع ما، بمن صدرت عنه، وقبل الاستطراد في تشريح طبيعة الاتصال بين الذات والموضوع، لنفرّق أولا بين أنواع العلوم، فالعلوم ذات الطابع التجريبي البحت يقلّ (ولا ينعدم) فيها ظهور العلاقة بين الفكرة والمفكر، بينما تكون العلاقة بين القول والقائل في العلوم الإنسانية أشد وضوحاً.

فإذا عرفت مثلا أن اينشتاين لديه ميول جنسية قوية تجاه النساء شديدات النظافة، وأن الفيزيائي الشهير فاينمان كان مهووساً بإغواء تلميذاته، بل وحتى زوجات تلاميذه في الجامعة، فإنك لا تجد لذلك صلة بالأسس النظرية للفيزياء الحديثة التي طورها هذا وذاك. ولكن ماذا عن العلوم الانسانية؟، يقول ك.ولسون:"إذا أردت أن تعرف شيئاً مهماً عن أفكاري يتوجب عليّ أن أخبرك شيئاً عن حياتي". وهذا منه إدراك واعتراف حقيقي بالصلة بين أفكار الانسان وحياته الشخصية. لنأخذ حفنة من الشواهد، ومن خلالها نتبين بعض تعقيدات العلاقة بين الذات والموضوع.

ابن عربي الطائي فيلسوف التصوف والحلولي المعروف، تناول الأنثى في أطروحته الحلولية، وجعل شهود الحق فيها أتم وأكمل، بل جعل محبتها والاتصال بها طريقا إلى الفناء في الله -بحسب اصطلاحهم-، ورأى أن فرض الغسل بعد الوقاع هو لتعم الجسد الطهارة كما عمه الفناء...الخ، ثم إننا نعرف أن ابن عربي وقع في غرام نظام بنت زاهر الأصفهاني، وفتن بها لما وفد على مكة، بل كتب فيها ديواناً غزلياً مشهوراً وسماه"ترجمان الأشواق"، وقال في مقدمته عن نظام:"فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكنّي، وكل دار أندبها فدارها أعنى"، والسؤال هنا: هل ترى صلة واضحة بين غرام ابن عربي بنظام وتجربته العاطفية وفلسفته عن الانثى؟ بالنسبة لي: الصلة واضحة. وربما لو لم يقع في مثل هذا التعشق، لما ذهب إلى بعض ما ذكره، ولكن التجربة الحارة أنشأت في نفسه تلك المعاني.

لنقف مع مثال آخر، مع فيلسوف الوضعية الأشهر أوغست كونت، والذي طرح نظريته المعروفة عن تاريخ البشرية، وقال أن البشرية مرت بالمرحلة اللاهوتية، ثم بالمرحلة الميتافيزيقية، ثم المرحلة العلمية/الوضعية، وهي آخر مسيرة التطور. في مرحلة متقدمة من حياته وقع في غرام كلوتيلد دو فو، وكانت تصغره ب17عاما، فانقلبت

حياته، ورأى بعد هذه التجربة أن الأولوية العليا والاجتماعية للحب الكوني، وأنها تتقدم على القوة بل والعقل، وقال لدو فو أنه ينوي تأليف كتاب في ذلك. هنا الصلة أوضح من البرهنة عليها.

شاهد آخر: ألفرد آدلر، محلل نفسي شهير، ولد طفلا ضعيفا، كسيحا، وأصيب في طفولته بعدة أمراض، ودهس مرتين، وشارف على الموت عدة مرات. لاحقا درس الطب، وأسس نظريته النفسية الخاصة، ورأى أن النواة المركزية للشخصية هي الكفاح في سبيل التفوق، وإليه يعود الفضل في التأسيس السيكولوجي لما يعرف بـ"عقدة أو مركب النقص". هل ترى علاقة ما بين نظريته وما عاناه في حياته الخاصة؟ نعم في نظري.

شاهد رابع: كتب بول ريكور الفيلسوف الفرنسي المعروف كتابه الأخير بعنوان:"الذاكرة، التاريخ، النسيان"، وتحدث في هذا الكتاب كثيرا عن النسيان والغفران والذاكرة، كان حينها يعيش وحيدا في بيته القريب من باريس، ويقول لمترجم كتبه للعربية جورج زيناتي:"كنا ثمانية [يقصد أسرته]، وأصبحت وحيداً"، وكان لايزال يذكر بمرارة حادثة انتحار ابنه، والتي تركت ندوبا بارزة في روحه، كما أشار لذلك في سيرته القصيرة المترجمة بعنوان:"بعد طول تأمل". هل يمكنك هنا أن تفصل بين اهتمام ريكور بالذاكرة والنسيان وسياق حياته الشخصية؟ لا.

لا أود الإفاضة فالشواهد كثيرة جداً، لكن لك أن تتأمل في علاقة مواقف المعري السوداوية من الحياة ورهافة حسه المفرط وإصابته بالعمى، وكذلك تأمل في نزعات الحدة والاعتداد بالرأي والتعجرف أحيانا لدى ابن حزم وعلاقتها بنشأته الأميرية، وطبقته البرجوازية -إن صح التعبير-، وانظر هل تستطيع الفصل بين اهتمام م.فوكو بتاريخ الجنسانية وولعه بنقد السلطوية وميوله الجنسية الشاذة؟، وانظر في جوانب من أطروحة ابن خلدون من مثل مركزية العصبية القبلية أو الدينية في الاجتماع السياسي، ثم اقرأ في سيرته الشخصية، وكثرة ما شارك/شاهد من الثورات والانتفاضات والانقلابات في البلاد المغاربية...الخ. وسترى الصلات تتجلى. قد تنازع في دقة الشواهد السابقة، أو بعضها، ولكن المراد هو القدر المشترك في معظم الشواهد السابقة، ومثيلاتها التي لا تنتهي.

حسناً، الناس يتباينون في أحوالهم، ففيهم صاحب النزعة الروحانية أو المادية، وفيهم النزق والهادئ، ومنهم الشغوف بالاثارة والميّال للسكينة، والحاد الطبع، والهين اللين، وهكذا في سائر الطبائع، وكل هذه النزعات قد تنعكس -في ظروف معينة- وبشكل ما، على أفكارهم، ورؤاهم عن العالم.

وهنا يتبادر سؤال مهم، هل هذه العلاقة بين الذات/الموضوع تضعف من قيمة أفكار العلماء وآراء المفكرين والرموز، بل وأقوال الفقهاء وفتاوى المفتين؟

لا، ليس بالضرورة، لأن الإنسان أولاً لا يمكنه الانعتاق التام من التجربة الشخصية، كما أنه لا يمكنه تجاهل النتائج التي يحصدها من وراء تجربته في الحياة. المهم أن لا تتحول أفكاره لتبرير حياته الشخصية، أو أن يتم تصعيد التجربة الشخصية لتكون قانوناً كونياً، وأن لا تكون التجربة حاكمة على الواقع، بل ينطلق من التجربة ليضعها في محك الاختبار العقلي والتاريخي المقارن، ويؤسس لها، ويبرهن عليها، من خارج إطار التجربة الخاصة.

أما بالنسبة للرأي الفقهي فيكتسب بعض الخصوصية، لكونه ينتج ضمن تكامل نظام دلالي متقن لآليات النظر الفقهي، ويستند لمدونة نصية، ووحي مستقل ومتعالي على الظروف الذاتية، وهذا يقلّص من تدخلات النوازع الشخصية، ولا يمنعها. كما أن في الشريعة من السعة بحيث تتيح هامشاً لتلك الطبائع، كما في تنوع أبواب التعبد، وتراتب الفضائل، فالشريعة تستوعب عمر بشدته، وأبو بكر بسهولته، فالشرع ليس خيطاً دقيقاً، بل كنهر متسع، وأطرافه منه. والنوازع ليست شراً بالضرورة، بشرط أن لا تخرج عن حد الشريعة، ولا يكلف الإنسان باستئصال طبيعته، ولكن يهذبها.

حسناً، ماذا نستفيد من معرفة هذه الصلة بين الذات والموضوع؟ الفائدة ليست دائماً متحققة، لعدم وجودها، وهذا كثير الوقوع، ولغموض هذه العلاقة من جهة ثانية، وصعوبة الجزم بصيغة الاتصال بينهما، ولتعقيد الذات المفكرة المنتجة للموضوع من جهة ثالثة.

ومع ذلك فكثيراً ما يتضح الموضوع ونتجلى غوامضه بمعرفة الذات المنتجة له، كما نستفيد بتثبيت الطابع التاريخاني للموضوع (أي: جعل الفكرة أو النظرية نتيجة لظروف وسياق خاص وأسباب ثقافية وسياسية واقتصادية معينة)، وتأكيد خصوصيتها وامتناعها على التعميم، فيساعد فهم العلاقة أو إدّعاء فهمها في تقويض دعوى موضوعيتها النسبية أو حيادها. وذلك يدعم التخفيف من وهجها، وسطوتها، ومنع رفعها إلى عتبات القداسة.

لماذا يتراخى البعض عن نصرة المظلوم؟

أحد النماذج التفسيرية المهمة التي تفسّر سلوك الناس المتواطئ حيال مظالم وانتهاكات السلطة، (أي سلطة، السيا سية، أو الأكاديمية، أو الاجتماعية) هو ''الإيمان العميق بعدالة الواقع''. وهذا يعني أن معظم الناس حين يواجهو ن أو يسمعون حادثة قمع أو انتهاك من نوع ما لشخص، (مثل اعتقال شرس لجهة أمنية، أو حادثة
تعذيب لمتهم، أو قرار أكاديمي يضر بطالب أو دكتور ما، أو فصل موظف من عمله، أو سلوك أب يضرب ابنه أ و ابنته بقسوة في مكان عام) لدى معظم الناس شعور واضح حيال ذلك، وهو شعور باستحقاق الضحية لما تتعر ض له، ولابد وأنه ارتكب جرماً ما، يخول عقوبته، أو تأديبه. هذا إيمان ما ورائي/ميتافيزيقي
بعدالة الواقع، مع الجهل المطبق بالمعطيات اللازمة للحكم الأخلاقي –على الأقل–.

وهذه القناعة ناتجة عن ضرورة إنسانية دفينة، ضرورة لعقلنة الظواهر، وجعلها مفهومة، وإرساء نظام ثابت من المعا ني، يتيح إنتاج الروابط المنطقية، والمباشرة، إزاء الظواهر. هل يمكن أن تعذب الشرطة أو تعتقل رجلاً بريئاً تماماً؟ ه ذا الإيمان يرفض هذه الإمكانية بانتهاك حق الحرية لبريء، لأن القبول بها يعنيإفساد النسق الدلالي للأشياء. الشر طة تعتقل المجرمين، هذا ثابت دلالي لا يحتاج لبرهنة، وإذا أفسدت هذا الثابت، وقلت بأن الشرطة تعتقل الأبرياء، ستحتاج مصفوفة براهين، ودلائل
قاطعة، وهذا في أكثر الأحوال غير متوفر، وربما يعتمد الناشط الحقوقي على معرفته العمومية، ليوجه للشرطة الاتها م بالاعتقال لغايات سياسية،
ولتصفية حسابات شخصية، ولمجرد زرع الرعب. ولكن لا تنجح هذا الاتهامات دائماً، لشح معلوماتي معتاد بفعل سيطرة السلطات على مصادر المعلومات.

وهذا الاعتقاد بعدالة المجريات يولّد شعوراً بالطمأنينة والأمان لدى الجمهور، فما دام أحدهم لم يذنب فهو متأكد بأنه لن يكون ضحية يوماً ما لقهر السلطة.

وأيضاً مما يساهم في تكريس تلك القناعة، أن السماح بتمدد هذه الإمكانية (إمكانية تعسف السلطة/المعتدي) سي ضاعف الحمل والمشاق المعنوية على الضمير، وستنبعث الإرادة الخيرة لمهمة الدفاع، وهذا دفاع أو احتجاج شائك ، وخطر. إذاً فلتتمسك بالإيمان الكفيف بعدالة الواقع، وأن من يعاقب، هو بالتأكيد مجرم، بصورةما، لتتخلى عن متاعب تمحيص الحقائق، والفهم النافذ للظواهر المعقدة. وقد أشارت د.بسمة عبدالعزيز في كتابها الرائع (ذاكرة القهر) لجوهر هذا الفكرة، وأنا هنا أعدت صياغتها، وشرحها.

وبينما كنت أقرأ كتاب (هروبي إلى الحرية) لعلي عزت بيجوفيتش وجدته قد دوّن ملاحظات مهمة بهذا الشأن، ومطابقة تقريباً لما مضى إيضاحه، يقول ما ملخصه:''يحدث كثيراً أن ينظر عامة الناس إلى المتهمين بجريمة سياسية على أنهم مذنبون، وذلك لأسباب أنانية، فالناس لا يقبلون حقيقة أنهم يعيشون في عالم/مجتمع لا يحمي الإنسان

فيه بالقانون، ولهذا يفضلون تصديق أن هؤلاء المحكوم عليهم مجرمون، وإلا لما حوكموا، وكلما كانت العقوبة أشد وأقسى، كان الأسهل أن يفرض الاستنتاج السابق نفسه على المرء، ففي حالة غياب الدليل تصبح العقوبة القاسية هي الدليل على وجود جريمة. هكذا يفكر عامة الناس. وهذه حيلة قديمة لجأ إليها النازيون أيضاً، وذلك بإيقاع العقوبات الوحشية في معسكرات الاعتقال. لو لم يكونوا خونة ما كانوا ليعاملوهم بهذه الوحشية، إنهم خونة. هكذا كان يفكر عامة الألمان!"

تعقيد الظاهرة الانسانية

يولد الطفل وتولد معه الأسئلة. السؤال والفضول لمعرفة الأشياء غريزة إنسانية دفينة. في البدء تتكفل الأم بالجواب على

أسئلة الطفل، ثم الأب، ولا يراعي الأبوان في الغالب الدقة في الجواب، بقدر مراعاتهم لتقديم فكرة تبسيطية عن الجا

واب، يعتقدون أنها تناسب وعي الطفل، هذا في أفضل الحالات، بينما يواجه الطفلعند آخرين بالإخراس الجبري،

أو الإعراض، لاسيما حين تكون الأسئلة ذات طابع غيبي أو جنسي.

نتجاوز مرحلة الطفولة، ونظفر بجوابات متنوعة، عن أسئلتنا، وتأتي المدرسة لتعطينا مصفوفة طويلة من الإجابات

عن ما نود معرفته، وما لانود. نكبر أكثر، وتهطل أسئلة جديدة، ولا نكتفي بإجابات ساذجة، ونغوص أكثر. وهذ

ا تبدأ حاجتنا للاكتشاف الذاتي، للمكابدة/للمغامرة الشخصية من أجل

الوقوف على حقائق الحياة، ومحكمات الشريعة، وظواهر الطبيعة، وحقيقة الجوهر الإنساني، وماهية النفس، والروح

، وما إلى ذلك، بحسب ما يستهوينا من جوانب الحياة

الواسعة. بعضنا يستمر محافظاً على روح الفضول اللذيذ، والبحث الدائم، والتنقيب المستمر عن دهشة التعرف عل

ى الأشياء، بينما آخرين اكتفوا بقوالب الثقافة الشفهية، وخبرات المجالس، وعناوين الصحفالالكترونية.

أود أن أتوقف الآن، لأذهب لتأمل مسارين من مسارات الأجوبة، والأفكار التفسيرية للظاهرة الإنسانية في كافة

تجلياتها. وهذان المساران قد لا تجد لهما تمثّل محض في ما تقرأه أو تسمعه، وهذه القسمة لمجرد إيضاح الفكرة عبر

الانقسام الثنائي.

الأول: التفسيرات والتحليلات الساذجة أو الاختزالية، وهي تفسيرات تعتمد على الإحالة إلى عامل واحد لتفسير

ظاهرة ما، أو عوامل محدودة، وتسير أطروحاتها في سياق تأويلي مغلق، وتفقد القدرة على الانغماس والحفر في الط

بقات والأغوار الداخلية. إجابات وتحليلات مصمتة، أحادية، معلبة.

(تآمر الماسونية أسقطالدولة العثمانية/العنف نتيجة اضطراب نفسي/داعش عملاء/تفشي الاستبداد بسبب ثقافة

تاريخية/تزايد الطلاق لفشل الجيل الجديد في تحمل المسؤولية/المال لا يجلب السعادة/انتشار الإلحاد بسبب مشاكل

نفسية/الرسوب نتيجة الغباء/النظام الصارم هو طريق النجاح/فشل التعليم لفشل المعلم/التحرش سببه سفور الفتاة/ا

لحب

الحقيقي معدوم/سقوط الأندلس سببه الترف/...الخ)، والخلل الأساسي في مثل هذه المعالجات تعود لفشلها في إد

راك الصيغ المعقدة والمركبة للظواهر الإنسانية، واغترارها بأهمية عامل ما.

المسار الثاني في تناول الظاهرة الإنسانية:

التفسيرات والتحليلات التي تضع في الاعتبار شدة تركيب وتعقيد الظواهر الإنسانية، وأود قبل المضي في توضيح ذ

لك أن أذكر مثالاً طريفاً لما نحن بصدده: في لعبة كرة القدم الشهيرة في البلاي ستيشن، حصلت تحولات كبيرة منذ صدور أوائل الإصدارات في 98م وقبلها، وحتى الإصدار الجديد، وتتسم الإصدارات الحديثة بشدة المقاربة للعبة في الواقع. وإذا تجاوزنا جودة الإخراج، ودقة صور اللاعبين...الخ من مظاهر الإتقان الفني والشكلي، نجد أن الإبداع الحقيقي حصل في بنية اللعبة من الداخ، بحيث انفتحت أمام اللاعب إمكانيات تمريرات وتحركات وتسجيل أهداف وتكتيكات هجومية تكاد تكون غير نهائية تقريباً، إذاً الجاذبية التي تحققها اللعبة باستمرار عبر''محاكاة الواقع'' تقع في مقاربة أولية لحرية الإرادة البشرية لتتفادى مشكلة الإصدارات القديمة التي لم يكن فيها أمام اللاعب إلا بضعة تكتيكات قليلة يضمن بها الفوز، بحيث تفقد اللعبة تشويقها بعد مدة من استنفاد هذه التكتيكات. وقل مثل هذا عن كثير من الألعاب الالكترونية المشابه. حتى في تفسير جاذبية لعبة الشطرنج يقول بعض مؤرخيها أنه منذ اختراعها لم تتطابق لعبتا شطرنج بنسبة 100% أبداً، لكونها تحتمل تنقلات شبه لا نهائية.

والمراد من كل ما سبق بيان أهمية اعتبار حرية الإرادة البشرية، وأن الإنسان كظاهرة لا يمكن حشره في قوالب نظرية جامدة، بدافع كسل نظري، أو ظاهرية ثقافية، فعند تناول ظاهرة كالتحرش مثلاً، أو الطلاق، أو العنف، أو حوادث الطرق، أو انخفاض سعر البترول، تأكد أنك أمام ''شبكة'' واسعة من المسببات المشاركة في بروز الظاهرة، صحيح أن بعض المسببات أكثر تأثيراً من بعض، لكن لا يستقل أحد منها بإبراز الظاهرة. شبكة مترابطة، ومتواشجة، بصورة غامضة أحياناً، وتفكيكها وإعادتها للعوامل الأولية، ثم رصد تحركات العوامل في السياق التاريخي، تحتاج صبر وجلد جازم.

وقناعتك بتعقيد الظاهرة الإنسانية سيجعل صمتك يطول في وسط ضجيج المجالس، لأنك ستدرك صعوبة الأمر، كما سيدفعك ذلك لإطالة التأمل والتفكير، وتقليب النظر. فالإنسان يعيش في ظرف تاريخي، ويتخلله سياق زماني، ويحكمه إطار مكاني، وتأثر في سلوكه ذاكرة ثقافية جمعية، وتراث نفسي خاص وعام،وتاريخ عقلي، وخيالات وأوهام ومخاوف، ونوازع خفية، وشهوات باطنة وظاهرة، وميكانيزمات بيولوجية محضة، وفوق كل ذلك فالإنسان يتحرك بتأثير مباشر من إرادة مفتوحة الاحتمالات، لا يمكن التنبؤ بها بصورة صارمة. وهذا لا يعني شجب الاهتمام ببعض الأسباب، ولا الاستهانة بالمحاولات الجزئية لمعالجة بعض المشاكل، كما لا يبرر سلوك بعض المثقفين والأكاديميين بتحقير مجمل الأطروحات الباحثة في إشكالية ما، باعتبارها ساذجة وتفتقر للرؤية التركيبية، وذلك لأجل إعطاء المشروعية لمواقفهم المخجلة من القضايا الملحّة. والقصد من ذلك بعمومه هو أهمية إدراك الطبيعية المركبة للظاهرة الإنسانية، واستعصائها على الاختزال والتبسيط.

كرة القدم بوصفها ديانة جديدة !

مرة كل أسبوع يهرع المشجع إلى الاستاد الرياضي..

ترفرف الرايات، تدوي الألعاب النارية والطبول..

وتهطل أمطار من الشرائط وقصاصات الورق الملونة..

المدينة تختفي، الروتين ينسى.. ولا يبقى سوى المعبد..

وفي هذا الحيز المقدس.. تعرض الديانة ألوهيتها..

وهي الوحيدة التي لا وجود لملحدين بين معتنقيها !

إدواردو غاليانو

(1)

في عقود الستينات والسبعينات تزايدت سلطة الرياضة، وتعاظم نفوذها، في نفس الوقت الذي تشكو فيه بعض الأديان من هبوط الاهتمام والالتزام.

وفي أكثر من مجتمع اكتسبت الرياضة طابعاً شبه ديني، وفي العصر الحديث تمت مناقشات عديدة تناولت بزوغ الطابع العقائدي للرياضة الحديثة، كما أوضح روجز في دراسة منشورة عام 1972م أن الرياضة قد أصبحت بسرعة تعبيراً طقوسياً مسيطراً [انظر: أمين الخولي، الرياضة والمجتمع (ص147–148)، نشر عالم المعرفة، سبتمبر 1996م].

كما ذهب بعض الباحثين إلى أبعد من ذلك، وأشاروا إلى كيفية اصطباغ المنظمات والهيئات الرياضية بالطابع الديني. وكتب أحدهم: "هناك تشابه بين التقاليد الدينية والرياضية:

- كلاهما لديهم مباني خاصة للتجمع والقيام بنشاطات معينة.
- كلاهما لديهم إجراءات للتنفيذ.
- كلاهما لديهم طقوس قبل وخلال وبعد الحدث.
- كلاهما يستقطب الانتباه الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والإعلامي.

- كلاهما لديه شخصيات بارزة ورموز كاريزمية.
- كلاهما يعتمد على التكرار والانتظام (الصلاة/الوحدات التدريبية)، والانفعال والتأثر بالرموز." [خالد الحشحوش، علم الاجتماع الرياضي (ص99)، نشر مكتبة المجتمع العربي، الطبعة الأولى 2013م].

وبالرغم من أن هذا التأويل السوسيولوجي للظاهرة الرياضية ينطلق غالباً من موقف أيديولوجي محدد يتعامل مع الدين بوصفه ظاهرة أو منتج اجتماعي كغيره من الظواهر الأخرى، ويخضع لآليات التطور، ويحقق عدد من الوظائف الاجتماعية، إلا أن استدعاء الحالة الدينية ومقارنتها بالرياضة لم يكن عبثاً، وإنما لضخامة المظاهر المتشابهة على صعيد السلوك والرموز والدلالات الاجتماعية والنفسية بين السياقين.

(2)

مهما قيل عن المبالغة في فكرة تحول الرياضة إلى أيديولوجية دينية، إلا أنه لا يمكن إنكار ظهور بعض الملامح ذات الطابع الإيماني في التعامل مع الظاهرة الرياضية. في البلاد المقفرة من الدين، والمحرومة من أنوار النبوة؛ تصبح الصورة أكثر وضوحاً، وكذلك القلب المليء بالتوق للإيمان والانتماء ولإيجاد المعنى في الحياة إذا لم يوفق للدين واليقين يختلق لنفسه معبودات وآلهة بحسب الظروف المتاحة.

ليس من قبيل الشاذ أن تعثر على شاب متعصب –ربما تصلك به قرابة أو زمالة– يكنّ حباً كاملاً وإجلالاً كبيراً لفريقه المفضل. إن هذه المشاعر والانبعاثات القلبية تمثل جوهر التدين، ولب التعبد، ومصداق هذه الأعمال القلبية يظهر عند حدوث التعارض بين مقتضيات الشرع والدين، ولوازم عشق الفريق. لا يملّ هذا العاشق من تتبع أخبار الفريق، على كل شاشة، وفي كل دهليز إخباري، ولديه خبرة ضخمة في تاريخ النادي، والتحولات التي مرّ بها، وهو لا يسئم من التحدث عن كل ما يتصل بالمعشوق، ولو تمثلّ له النادي إنسانة لصرخ بها:

هي السِّحرُ، إلا أنّ للسحر رُقْيَة * وإنّي لا ألقى لها الدهر راقيا

أحبّ من الأسماء ما وافق اسمها * أوشبههُ أو كان منه مُدانيا

وهذا التعلق القلبي من جنس بقية التعلقات الباطلة، وهو لا يتمكن في النفس إلا لفراغها من محبة الله Yومحبة رسوله rورمق الآخرة بعيون البصيرة، ولذلك يكثر هذا التعلق عند من لم يجاوزوا عتبة العمر ومطالع الشباب وزهرته، ففي تلك اللحظة العمرية تكون النفس مشبوبة، والمشاعر متطرفة، والدوافع متحفزة، إلا أن طوفان الكرة، وتناسل الشاشات التي تنقل المباريات من شتى بقاع الأرض اكتسح الجميع، بحيث لا تكاد تجد مجلساً من المجالس يخلو من ذكر هذه "الساحرة المستديرة".

ومع الإقرار بأنه لا يمكن تعميم التوصيف السابق على كافة المتابعين للمشهد الرياضي، لا يسع المراقب إلا أن يسجّل انزعاجه من تزايد معدلات الهستيريا الكروية مؤخراً على الأقل، وآلاف المعرفات الرياضية في شبكات التواصل الاجتماعي، والزخم في بعض تطبيقات الهواتف الذكية، وملايين المقاطع اليوتيوبية، ...الخ كلها تقف شاهدة على وجود تضخم "غير حميد" في جسد الوعي الشعبي.

(3)

حين كانت أسبانيا ما تزال تعاني من دكتاتورية فرانكو، كان رئيس رِيال مدريد يحدد مهمة كرة القدم بقوله: ''إننا نقدم خدمة إلى الأمة، فما نريده هو إبقاء الناس سعداء''. بينما يصرّح زميله كالديرون بالقول:''**كرة القدم مناسبة، لكي لا يفكر الناس بأشياء أخرى خطيرة!**". [إدواردو غاليانو، كرة القدم في الظل والشمس (ص278)، ترجمة صالح علماني، نشر دار طوى، الطبعة الأولى 2011م].

في واحدة من الأطروحات الاجتماعية المحترمة كثيراً ما يصف بعض الباحثين الرياضة بأنها ''**مخدر**'' يتوسط بين الوعي بالمشكلات الاجتماعية، والمحاولات شبه الجمعية لحلها. عندما انتهى جودمان من دراسته عن ألعاب الطبقة العاملة في أحد أحياء نيويورك أوصلته النتائج إلى أن الرياضة في هذه المدينة قد استغلت كوسيلة لجعل حياة هؤلاء العمال أكثر احتمالاً.

إن التاريخ مليء بالدلائل التي تشهد بدور الرياضة في الضبط الاجتماعي والجبر ابتداءً من ساحات الرياضات الرومانية حيث يلقى العبيد/المتمردون حتفهم من خلال حفلات رياضة المصارعة، ووصولاً إلى الحفلات والمهرجانات الرياضية الراهنة التي تعمل على إضفاء الهيبة على مسؤولي الحكومة، وتتعمد تغييب السكان –ولو مؤقتاً– عن مشكلاتهم الاقتصادية والاجتماعية [انظر: أمين الخولي، الرياضة والمجتمع (ص56-57)، مرجع سابق]. يدّعي البعض أن هذا التفسير يفتقر للرصانة، وأنه ينتمي لحقبة فكرية ماركسية بالية، إلا أن هذا التحليل ينبغي أن يحظى بمكانة محترمة عند تطبيقه على البلدان ذات الأنظمة السلطوية، والتي تمور عادة بالمشكلات والاهتزازات الشعبية، وإذا لاحظنا وجود علاقة ''ما'' بين تضخم الاهتمام الرياضي، وبين التوسع الحكومي –في بعض الدول– في دعمه، مع اهتزاز الثقة الشعبية بالنظام، أو حدة المطالبات الشعبية بالإصلاح والتغيير، حينها ندرك فاعلية المنظومة الرياضية في تثبيت سطحية الوعي الشعبي، وإرضاء رغباته بنيل البطولة، واختلاق معارك وهمية للانتصار على الأعداء، مع إدخاله في دوامة من الكرنفالات الرياضية المتتالية، بحيث يبقى شعوره منصرفاً عن أولويات النهضة، مرتهناً لأفق ضيق، ومنخرطاً في متتالية من التفاصيل التافهة.

(4)

وفوق ذلك، لقد تغلغلت الرؤية المادية في عالم الرياضة، فبعد أن كانت ممارسة الرياضة في الماضي تهدف إلى تهذيب الجسد والنفس، وتدريب الناس على التعاون وتسليتهم في الوقت ذاته، وتقوية البدن للتعبد والقيام بمقتضيات الشرع، كالتأهيل للجهاد وغير ذلك، انفصلت الممارسة الرياضية تدريجياً عن كل هذه القيم لتصبح مرجعية ذاتها، ومنفصلة عن القيمة الدينية والأخلاقية، لتصبح معايير الرياضة رياضية، ويصبح إحراز النصر هو الهدف الأعلى والأسفل والوحيد. ثم يدخل عنصر ''الاحتراف'' الذي يتناقض تماماً مع فكره التسلية وتزجية وقت الفراغ واللعب بطريقة إنسانية متحضرة، فهي تجعل الرياضة مركز الحياة. [عبدالوهاب المسيري،الإنسان والشيء،

مقالة منشورة على موقع الجزيرة نت 2008-07-03. وانظر: عبدالوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (174/2)، طبع دار الشروق، الطبعة الثالثة 2009م]. ومن التمظهرات المادية للعالم الرياضي المعاصر مركزية المال في حركة الرياضة، فيتحول اللاعب إلى سلعة محضة، تتداوله الأندية في سوق النخاسة الجديدة، وتتحول الأندية لشركات دعائية هائلة، وتصبح قمصان اللاعبين شاشة عرض دعاية وإعلان، ثم يقتات من وراء ذلك كله طاقم من المعلقين الرياضيين وجيوش الأجهزة الفنية والإعلامية التابعة للنوادي، والكثير من المحللين الرياضيين الذي يثرثرون بالهراء قبل وبعد كل حدث رياضي، وحفنة من الكتّاب الرياضيين...الخ، ويتخلل ذلك رزم الرشاوى، والمكايد، والمؤامرات، والكذب، والشتم، بما يؤكد خطورة تفشي هذا الوباء القبيح الذي تعيشه الدوائر الرياضية.

(5)

ليست المشكلة تنحصر في مشجع يهتف خلف شاشة، أو فوق مدرج في إستاد رياضي أفتتح مؤخراً. المشكلة تتصل بقيمة وجود الفرد في المجتمع، وموقع المجتمع من الخارطة الحضارية والأممية، ومدى جدية المسئولين في استثمار الإنسان وبنائه بما يتلاءم مع مسؤولياته الدينية والقومية والحضارية، بعيداً عن سياسات التخدير الثقافي المنظم عبر أدوات التزييف الإعلامي والرياضي.

(6)

الرياضة تتضمن ولاءات وعداوات قبلية،

وطقوساً رمزية، وأساطير رائعة،

ومعارك ملحمية، وجمالاً حسياً،

وإشباعاً بدنياً، وإشباعاً فكرياً،

وإستعراضات مهيبة، وإحساساً عميقاً بالانتماء،

ولولا هذه القيم لأصبحت حياة الكثيرين خاوية..

فالرياضة —وليس الدين— هي أفيون الشعوب الآن!

تيري إيجلتون

مع المخطوطات العربية .. صفحات من الذكريات عن الكتب والبشر – كراتشكوفسكي

العنوان: مع المخطوطات العربية – صفحات من الذكريات عن الكتب والبشر

المؤلف: كراتشكوفسكي

هذا كتاب في الحب، والعشق، يقص فيه المستعرب/المستشرق الروسي اغناطيوس كراتشقوفسكي (كما يذيل رسائله العربية) رحلته الطويلة مع معشوقاته المخطوطات العربية، والتي عاش معها لعقود طويلة، وحقق جملة من الأعمال المهمة. منذ أن تبدأ في الكتاب تجد نفسك في المكتبة، ثم ينتقل كراتشكوفسكي للبلاد العربية، فيسافر لمصر ولبنان وسوريا لتعلم العربية، ولملاحقة المخطوطات، ويتصل هناك بأعلام من أدباء العرب القدماء (المعري الذي حقق له "رسالة الملائكة" في 20سنة، والواواء، والأخطل،...الخ)، والمعاصرين (أحمد تيمور الذي يثني عليه بسخاء، وأمين الريحاني الذي ساهم كراتشكوفسكي من إشهاره في الغرب، وكرد علي، وجورجي زيدان، ولويس شيخو الذي هو يعد أستاذاً له، ...الخ). ثم يعود لبلاده، إلى لينينغراد. ويواصل أبحاثه، ثم يعين بالجامعة أستاذاً.

يتحدث بشغف وبتفصيل طويل عن عثوره على مخطوطة نادرة، هنا أو هناك، وعن المكتبة، وأمنائها بشرح مستفيض، عن علاقته معهم، وحياتهم الطويلة بين جدرانها، وعن الأساتذة (انظر قصته الشيقة مع أستاذه شميدت) والباحثين والطلاب.

مثل هذا الكتاب يمنح القارئ وصف واضح للجهد الذي يبذله باحث شغوف مثل كراتشكوفسكي، جهد عظيم، وحياة كاملة مع العلم، فالعلم لا يمنحك بعضه إلا إذا بذلت له كلك، وقتك وجهدك، وبذلت فيه ماء عينيك، وطاقة أعصابك. مثل هذه السير تدفعك لاستحقار شديد لما ترى من التكاسل والبرود والهمود الذي تجده في سلوكك تجاه التعلم، وفي سلوك كثير من الباحثين، ومن يظن نفسه طالباً للعلم.

كراتشكوفسكي يؤكد القناعة بأن العلم في الأساس شغف، حب عميق، انجذاب روحي أخّاذ، قبل أن يكون وظيفة، أو واجب، أو ميول باردة، تنطفئ لأدنى عارض حياتي، أو مرض، أو معيق أو مانع. وعلى الباحث والطالب أن يوقد النار في موقد الميول حتى تنضج الملكة، وتشتعل الحماسة، لتكون نوراً يضيء مدارك العلم، ومسالك الفهم.

الكتاب جميل، وماتع، ويقع في 270 صفحة تقريباً، وهو عبارة عن فصول منفصلة، كل واحد منها يحكي قصة أوحقبة أو مشهد من حياة الباحث مع العلم والمخطوطات.

الرجل الذي حسب زوجته قبعة – أليفر ساكس

العنوان: الرجل الذي حسب زوجته قبعة

المؤلف: أليفر ساكس

دار النشر: الدار العربية للعلوم

سنة الطبع: 1430هـ

في رسالة بعثها عالم النفس والأعصاب أ. لوريا ت1977 إلى أوليفر ساكس، يقول فيها:(... إن أي فهم لمتلازمة كتلك [كان يقصد متلازمة توريت] يجب أن يوسّع كثيراً فهمنا للطبيعة البشرية بشكل عام). هذه الفكرة هي ما كنت أود قوله قبل أن أقرأها، عند تفكيري في كتابة مراجعة قصيرة لهذا الكتاب.

أوليفر ساكس عالم وطبيب أعصاب بريطاني معروف، وكاتب قدير، رأيت كتابه هذا قبل سنتين أو أكثر فأعرضت عنه، لعنوانه المبالغ فيه، والذي عادة يميز الكتب السخيفة، ذات الطابع الاستهلاكي. وقد قدم أ.ساكس عرضاً في TEDعام 2009م عن الهلاوس البصرية، وأعجبتني ملاحظة قدمها حول الهلاوس البصرية التي تصيب 10% من المسنين في ظروف معينة، يقول أن أكثرهم لا يفصح عنها لمن حوله خوفاً من الاتهام بالهلوسة أو الجنون أو الخرف. المهم عدت بعدها أبحث عن كتبه، وبدأت بكتابه هذا وهو الأشهر.

في هذا الكتاب يقص د. ساكس بأسلوب جميل حكايات مرضى أصيبوا بأمراض غريبة نتيجة لاختلالات عصبية معينة، مثل فقدان الشعور بالجسد فالمريض يشعر بأن جسده لا ينتمي له شعورياً، كأنه قطعة ملقاة على الطريق، والعمه البصري، واضطراب إدراك الأشياء، وفقدان النظر والشعور بالنصف الأيسر (وهنا تحدث عن قصة امرأة لا ترى نصفها الأيسر فتخرج للناس بوجه نصفه عليه مكياج كامل والآخر خال تماماً من ذلك!)، وأيضاً مشكلة فقدان المعرفة بنبرة الشعور يعني عدم القدرة على التفريق بين نبرة الحزن أو الغضب أو السؤال، ومرض توقف الذاكرة، ومتلازمة توريت -التي لم أفهمها لأن الترجمة رديئة-، إلى آخر تلك الأمراض الغريبة.

ميزة الكتاب سلاسة الأفكار، ومتعة العرض، والأهم أنه يوصلك لمناطق جديدة تفهم بها بعض أعماق الشبكة العصبية التي بداخلك، وهي قطاع عضوي كبير وجوهري ولا إرادي. تدرك طبيعة انتقال الإدراكات الزمكانية والشعورية والوجدانية عبر الأعصاب، وتأثير ذلك على الوعي والسلوك، وهذا من شأنه أن يساعد على فهم أعمق للنفس البشرية عموما كما يقول لوريا. ذكر ساكس ملاحظات مذهلة عن مرضى مروا به، يصعب عليك تخيل حالتهم بدقة، مع كون المؤلف حاول التوضيح قدر الامكان.

العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم – ابن الوزير اليماني

العنوان: العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم

المؤلف: ابن الوزير اليماني

دار النشر: مؤسسة الرسالة

سنة الطبع: 1433هـ

هذا كتاب عظيم، ومؤلفه علّامة جليل القدر؛ وقد قال عنه الشوكاني رحمه الله:"لو قلت إن اليمن لم تنجب مثله لم أبعد عن الصواب"، وقال عن كتابه هذا:"يشتمل على فوائد في أنواع من العلوم لا توجد في شيء من الكتب".

وأصل الكتاب ردٌّ كتبه ابن الوزير على رسالة من شيخه الزيدي المعتزلي جمال الدين بن أبي القاسم. وافتتح الشيخ المجلد الأول في رد الشروط العسيرة التي تكلفها بعض الفقهاء لمن يطمح للتحقق بالاجتهاد في الشريعة. ثم تناول بعد ذلك قوادح ذكرها شيخه على مدونات السنة المعروفة، وشبهات أطلقها على بعض الصحابة كمعاوية والمغيرة وأبي موسى وعبدالله بن عمرو وغيرهم رضي الله عن جميعهم، وكذلك اتهامه أحمد بالتشبيه، ثم استطرد في القول في التكفير وشروطه، وأحكامه، والتأويل والإعذار، ثم تكلم عن الرؤية.

بعدها أفاض وأطال جداً في تحقيق الكلام في مسألة خلق أفعال العباد، وما يتصل بالقدر والجبر والاختيار، بحيث استغرق بحثه لها مجلد وزيادة، وجاء فيها بما يشفي ويكفي، ثم تناول في المجلد الأخير مسألة الخلاف مع المعتزلة الوعيدية والمرجئة في الأسماء والأحكام، وختم بمباحث نافعة عن الرجاء والخوف.

وبين هذه الموضوعات السابقة أفواج كبيرة من المسائل المتنوعة في شتى العلوم، مع تنبيهات جليلة في مناقشة الخصوم، وفي فهم كيفية الاستنباط، وحسن الفهم للنصوص.

يبقى القول أن الكتاب متوسع، وموسوعي، ولا يناسب المبتدئ، كما أنه يسوق بعض النقاشات ضمن الحقل التداولي الزيدي الذي يعتمد فقه أئمة أهل البيت والهادي والمهدي وأضرابهم، مما يكون غامضاً وبعيداً عن ذهن طالب العلم الآن، وهذا كثير في الكتاب، وربما يصرف بعض الناس عن إكماله.

الشخصية .. النظريات الكلاسيكية والبحث الحديث – هـ.فرديمان وم.شستك

العنوان: الشخصية – النظريات الكلاسيكية والبحث الحديث

المؤلف: هـ.فرديمان وم.شستك

دار النشر: المنظمة العربية للترجمة

سنة الطبع: 2013م

هذا الكتاب من أصعب الكتب التي يمكن أن يكتب لها مراجعة، لموسوعيته، وامتناعه على الاختزال.
وموضوعه بدقة: "دراسة علمية للقوى النفسية التي تجعل الناس هم أنفسهم إلى حد التفرد".
وقد بنى المؤلفان خطة الكتاب على ثمانية أقسام، تمثل الاتجاهات البحثية والعلمية الرئيسية في دراسة الشخصية الإنسانية.

1. التحليل النفسي (فرويد): يركز على الاهتمام بالتأثيرات اللاشعورية، ويؤكد على مركزية الدوافع الجنسية حتى في المجالات اللاجنسية. هذا الاتجاه تعرض لنقد شديد، وهو الآن يدرس كتاريخ، وكتب الروائي الروسي نابوكوف في شجب هذا الاتجاه:"دع الساذجين والسوقيين يستمرون في اعتقادهم بأن البلايا العقلية يمكن مداواتها بتطبيق الأساطير اليونانية على عوراتهم!".
2. التحليل النفسي الحديث (كارل يونغ، ألفريد آدلر، إ.إريكسون): اهتم باللاشعور الجمعي، ومنه نشأت فكرة مركب النقص، كما ركز على التشديد على الذات في كفاحها للتغلب على الانفعالات والدوافع الباطنة ومطالب الناس بالخارج.
3. البيولوجي: يركز على الميول والقيود التي تفرضها الجينات والعوامل العضوية على محددات الشخصية.
4. السلوكي (ك.هال، دولارد وميلر، ر.سيرز): يركز على تأثيرات البيئة وخبرات التعلم والتكيف على الشخصية.
5. المعرفي (ج.بياجيه، ج.كيلي): لم أتمكن من اختصار فكرته.
6. السماتي: يركز هذا الاتجاه على سمات الشخصية، وتقنيات تقييمها (مثلا الانبساط، الانفتاح، الوجدانية، الانفعالية،...).
7. الانساني/الوجودي (ا.فروم، ك.روجرز، ا.ماسلو): يركز على تقييم الطبيعة الروحية، والتشديد على الكفاح في سبيل تحقيق الذات والكرامة.
8. التفاعلي (سوليفان، موراي): يركز على تفاعل الانسان مع الظرف والسياق، ويؤكد أننا ذوات مختلفة، عبر أوضاع وأزمنة مختلفة، ويشدد على كثافة تعقيد الشخصية البشرية.

هذه الإشارات عن الاتجاهات مختزلة بشكل مفرط، سقتها بقصد التقريب فقط، وإلا فهي لا تمثل حقيقة الآراء المطروحة. ويرى الكتاب أن كل هذه الاتجاهات مفيدة للتبصر في الشخصية الإنسانية، وتضيء جوانب مهمة للباحثين. ثم في القسم الأخير تناول الكتاب الشخصية من خلال (الذكورة/الأنوثة، الحب/الكراهية، ...الخ). يقع الكتاب في 800 صفحة، وهو مرجع أكاديمي رصين، وثري جداً، ومزود بالجداول والرسوم التوضيحية، وترجمته لا بأس بها.

جنون الفلاسفة – نايجل رودجرز وميل ثومبثون

العنوان: جنون الفلاسفة

المؤلف: نايجل رودجرز وميل ثومبثون

دار النشر: دار الحوار

سنة الطبع: 2015م

لإيضاح فكرة وهدف الكتاب يقول المؤلفان: (ما هي الصلة بين تفكير الفلاسفة وما يعيشونه خارج قاعة المحاضرة؟). يمكن اعتبار الكتاب خزينة فضائح، ورواية التاريخ الشخصي المظلم لحفنة من الفلاسفة. يتحدث الكتاب عن سلوكيات مخجلة لفلاسفة يفترض بهم الرصانة والنبل والأخلاق، كما يشدد على انعكاس سيرهم الذاتية على إنتاجهم الفكري ونظرياتهم الفلسفية، في آخر الكتاب يلخص المؤلفان نتيجة بحثهم بالقول:"حياة المنطق لا تؤدي بالضرورة لحياة منطقية!".

تناول الكتاب ثمانية شخصيات فلسفية شهيرة، سأحاول تلخيص مجمل ما ورد في الكتاب.

1. جان جاك روسو: قص المؤلفان طرفاً من سيرته التي دوّن بعضها في ''اعترافاته''، ومع تركيز على جوانب مؤسفة لعلاقته المضطربة بالنساء، وخياناته المتكررة، وأولاده الخمسة الذين أنجبهم بصورة غير شرعية، ورماهم بدور الرعاية، ولم يعد لهم طيلة حياته، يقول: لم أحتفظ حتى بسجلات تواريخ ولاداتهم!
2. شوبنهاور: تمحور هذا الفصل حول كآبة شوبنهاور الفطرية، ومزاجه السوداوي، وعلاقته المتوترة مع أمه، وشعور بالإحباط لفشله في تكوين علاقة حميمية مع امرأة رفضته وقد أعجب بها، وعن تمركزه الشديد حول ذاته، وأنانيته المفرطة.
3. نيتشه: تحدثا عن فقره وغربته وجنونه العصابي، وفشله في العثور على صديقة، وأصابته بمرض بعد زيارة يتيمة لمبغى، جعله يعاني من حياة عاطفية مضطربة، انتهت بجنون رسمي.
4. برتراند راسل: كانت حياته خليطاً من العلاقات المنفلتة، والقسوة المغلفة بالسلام، مع تفكير صدامي للمجتمع ونظمه الأخلاقية.
5. فتنجشتاين: الفيلسوف الذي غيّر شكل الفلسفة في أواسط القرن المنصرم، كان غرائبياً، مهووساً بذاته، تنازل عن ثروته، وعاش حياة عاطفية مختلة، وانحرف جنسياً نحو المثلية مع بعض تلاميذه.
6. مارتن هيدغر: التهمة والعار الأساسي الذي يلاحق هيدغر هو انخراطه في دعم النازية، ونزاوت الفوهر هتلر، بجوار خياناته المتكررة مع طالباته، ومن أشهرهن اليهودية حنا أرندت.
7. جان بول سارتر: رمز الثقافة الفرنسية في النصف الثاني من القرن الماضي، عاش حياة بوهيمية، فاسدة، وصاخبة، وشارك بجسارة في المواقف السياسية، ودعم سياسات وأنظمة دكتاتورية.

8. ميشيل فوكو: يقول فوكو:"لطالما كانت كتبي هي مشاكلي الشخصية المتعلقة بالجنون والسجون والجنس"، وقد كتب كتاباته الأشهر في تاريخ الجنس، وتاريخ الجنون، وكان مثلياً فاسداً، بل أكثر من ذلك، كان منغمساً في حياة جنسية شاذة ومازوخية. مات مصاباً بالإيدز، ويعود ذلك لتردده على حفلات غير أخلاقية في الحمامات العامة بكالفورنيا.

*ما الذي نستفيده من معرفة هذه الحكايات المزعجة؟ إن رغبت راجع مقال (**الرحلة من الذات إلى الموضوع**)*